المعهد التونسي للدراسات الاستراتيجية

2014

السلفية الجهادية في تونس

الواقع والمآلات

المعهد التونسي للدّراسات الاستراتيجيّة

السلفيّة الجهاديّة في تونس

الواقع والمآلات

مراجعة وتحرير

د. محمّد الحاج سالم

المحتوى

توطئــــة

د. طارق الكحلاوي
المدير العامّ للمعهد التونسي للدّراسات الاستراتيجيّة

في إطار أعماله البحثيّة الاستشرافيّة، قام المعهد التونسي للدّراسات الاستراتيجيّة في جوان 2012 بإنشاء وحدة بحث حول السلفيّة الجهاديّة في تونس ضمّت عدداً من الباحثين الشبّان من اختصاصات علميّة مختلفة بهدف إنجاز جملة من البحوث النظريّة والميدانيّة حول الظاهرة للتعرّف عن كثب على أبعادها الدينيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة، ووضعت خطّة عمل تضمّنت بالخصوص ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: عملت فيها الوحدة على تجميع الأدبيّات السلفيّة الجهاديّة من كتب ونشريّات ومرئيّات وسمعيّات، وما كُتب عنها من ناحية أكاديميّة صرفة، بهدف إحداث قاعدة معلومات بشأن الظاهرة، ليتمّ الانطلاق منها في مرحلة ثانية نحو محاولة فهم الظاهرة من حيث أسسها الإيديولوجيّة وبنيتها التنظيميّة وأهدافها، وبالتّالي متابعة تطوّرها ومواكبة مستجدّاتها.

المرحلة الثانية: تضمّنت إنجاز مقابلات مع بعض رموز التيّار ومنظوريه، وبعض أهمّ الفاعلين في الظاهرة من دعاة وأنصار، والتحاور معهم من أجل مقاربة تفهميّة لأفكارهم وقناعاتهم وهواجسهم. وقد تضمّنت هذه المرحلة انفتاح أعضاء الوحدة على التيّار ومشاركة بعضهم في برامج تلفزيّة وإذاعيّة حاوروا فيها بعض ممثّلي التيّار السلفي حول عدّة مواضيع أهمّها: السلفيّة الجهاديّة والدولة، عقيدة الولاء والبراء ومسألة التكفير والخروج، التيّار الجهادي والبيعة لتنظيم القاعدة، مفهوم الدعوة والجهاد، الخ...

المرحلة الثالثة: وتضمّنت إنجاز دراسة حول الظاهرة السلفيّة في تونس بهدف التعرّف إلى خصائصها السوسيوثقافيّة والمجاليّة ومن ثمّة استشراف توجّهها العامّ وإنارة أصحاب القرار بخصوص التعامل معها.

وقد تضمّنت هذه المرحلة قيام الوحدة بجملة من الأعمال العلميّة تمّ تقديمها ضمن الندوة الدوليّة التي انعقدت بدار الضيافة بقرطاج في شهر جوان 2014 تحت عنوان "السلفيّة الجهاديّة في تونس والمنطقة المغاربيّة" بحضور باحثين من تونس ومن الخارج وبتغطية إعلاميّة مشهودة.

ويمثّل هذا الكتاب بحوثاً منتقاة من الرصيد البحثي الذي أنجزته الوحدة في إطار أعمالها بهدف فتح أبواب النقاش العلمي الرصين حول ظاهرة باتت تؤرّق صنّاع القرار، ناهيك عن الأكاديميّين ورجال الإعلام، وتمثّل تداعياتها إحدى أهمّ المسائل التي تشغل عموم المواطنين من حيث ارتباطها بظاهرة الإرهاب في علاقاتها المتشعّبة بالأوضاع الإقليميّة والدوليّة.

وإنّ المعهد التونسي للدّراسات الاستراتيجيّة لسعيد حقّاً بأن يرى هذا المؤلّف النور بإخراجه إلى العموم، ويثمّن الجهد البحثي المبذول فيه من أجل استشراف مآلات ظاهرة ما زالت بلا شكّ تستقطب الاهتمام وتدفع نحو مزيد تعميق البحث بشأنها، وما هذا على الكفاءات التونسيّة ومراكز البحوث الوطنيّة بعزيز.

تقديم عامّ

د.محمّد الحاج سالم
منسّق وحدة البحث بالمعهد التونسي للدّراسات الاستراتيجيّة

أدّت الثورة التونسيّة، من ضمن تداعياتها الأخرى، إلى نوع من القطع مع المركزيّة الدينيّة ودولنة الدّين، وجاء الدستور الجديد مكرّساً لحريّة الضمير استجابة لحاجة باتت ملحّة في المجتمع، حيث بات كلّ تونسي حرّ الكيان في الانتماء للمدرسة العقائديّة والمذهبيّة التي يختارها.

وبانهيار الوصاية الدينية للدّولة على المجتمع وضمائر التونسيّين، برزت ثقافات دينيّة جديدة تعبّر من خلالها فئات من المجتمع على مقاربات أخرى للمشغل الديني وقضاياه. وأدّى انفجار المكبوت الدّيني إلى انفلات واضطراب في مجالات الشّأن الديني والإعلامي والثقافي كانت نتيجته حدوث تصادم بين المجالين الإعلامي والثّقافي من جهة والمجال الدّيني من جهة أخرى.

وفي هذا الخضمّ، تطوّرت في السياق التونسي، وهو سياق غير مستقلّ بأيّ حال عن السياقات السياسيّة الإقليميّة والدوليّة، أشكال تنظّم ديني خارج إطار رقابة الدولة ودون انتظام معنوي ضمن المنظومة المدنيّة، تستمدّ مشروعيّتها مباشرة ممّا تعدّه سلطة إلهيّة، أهمّها ما اصطلح على تسميته ظاهرة السلفيّة الجهاديّة.

وفي ظلّ انفلات الساحة الدينيّة وما مثّله ذلك من مخاطر الجنوح للعنف وتهديد الأمن والتمرّد على القانون، تشكّلت في بداية سنة 2013 وحدة بحث صلب المعهد التونسي للدّراسات الاستراتيجيّة تولّت دراسة هذه الظاهرة وضمّت ثلّة من الباحثين الشبّان من اختصاصات مختلفة قامت بجملة من البحوث كانت حصيلتها هذا الكتاب الذي نقدّمه للجمهور العريض.

إنّه حصيلة بحوث من منظورات علميّة مختلفة دامت لسنة ونصف وأنجزت فيها وحدة البحث حول السلفيّة الجهاديّة أعمالاً بدأت بإنشاء قاعدة معلومات حول الظاهرة قامت على تجميع أدبيّات التيّار السلفي الجهادي المكتوبة والمسموعة والمرئيّة بغية استكشاف الإطار الفكري الذي تمتح منه الظاهرة نسغها الإيديولوجي. وقد صاحب هذه الفترة نقاشات عميقة مع بعض منظوري التيّار بهدف التعرّف ميدانيّاً على أنشطتهم وكيفيّة تنزيل أفكارهم في الواقع المحلّي. إلاّ أنّ الأحداث التي شهدتها البلاد من اغتيالات سياسيّة وعمليّات إرهابيّة ثبت لدى أجهزة الدولة ضلوع تنظيمات جهاديّة فيها (تنظيم أنصار الشريعة وكتيبة عقبة بن نافع التابعة لتنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي أساساً) أدّى إلى بروز مصاعب جمّة في التواصل مع الظاهرة، وهي الصعوبات التي تفاقمت بالخصوص بُعَيْد انتهاء مرحلة الاستكشاف ومرور وحدة البحث إلى مرحلة العمل الميداني نظراً لما كان يحفّ الأمر من مخاطر أمنيّة وعزوف منظوري التيّار عموماً إلى التخفّي أو الامتناع عن التواصل وإن كان لغرض علمي بحت.

والحقّ أنّ ما نقدّمه في هذا الكتاب لا يمثّل كلّ أعمال الوحدة، فهو لا يتضمّن التقارير حول الظاهرة التي كانت توافى بها رئاسة الجمهوريّة دوريّاً، ولا أعمال اللقاءات الدوريّة التي تمّت بين باحثي الوحدة وبعض الباحثين والخبراء في الشأن الديني عموماً والشأن السلفي على وجه الخصوص، ولا نتائج اللقاءات مع منظوري التيّار السلفي وبعض الفاعلين في الشأن الديني عموماً للتعرّف عن كثب على أبعاد الظاهرة الدينيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة، ولا أعمال الندوة الدوليّة التي أقامتها الوحدة في شهر جوان 2014 لتقديم رؤيتها للظاهرة والاستماع إلى آراء مختصّين من داخل تونس ومن خارجها، بل إنّ ما يحويه هذا الكتاب يمثّل بحوثاً منتقاة من جملة بحوث كثيرة هي رصيد بحثي للمعهد.

إنّ الخطاب السلفي بكلّ تنويعاته قديم وأصيل في الموروث الديني السنّي، لكن تجلّي هذا الخطاب في إيديولوجيا تعتنقها جماعات منظّمة ذات توجّه دعوي سياسي وتأخذ صورة حركات اجتماعيّة هو تطوّر حديث نسبيّاً في تاريخ الإسلام وفي تاريخ المدرسة السلفيّة ذاتها. ولعلّ أهمّ ما يميّز الجماعات السلفيّة المعاصرة هو اختلافها عن حركات الإسلام السياسي التقليديّة، فهي متعدّدة وسريعة التكاثر وغير مستقرّة وغير منتظمة هرميّاً، وهو ما يعكس تشظّي مرجعيّاتها بين المحلّي والإقليمي والدولي، ويفسّر إلى حدّ ما، اعتمادها مبدأ «سلفيّة المنهج وعصريّة المواجهة». إنّنا أمام ظاهرة جديدة تحدوها إرادة تغيير الآخر القريب (المجتمع) والآخر البعيد (الغرب) وينطلق موقفها من مجرّد المعارضة على

مستوى الخطاب ليمرّ في أحيان كثيرة إلى الاحتجاج من خلال الممارسات السلوكيّة، ليصل أحياناً درجة المحاربة الماديّة الفجّة. فالفكر السلفي الجهادي اعتراضي ومعارض بطبيعته، لكنّه ليس عارضاً بقدر ما هو نتيجة للسياسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وتضافر ذلك مع السياسات الدوليّة والظروف الإقليميّة العاصفة.

من هنا، فقد ركّزنا في مفتتح هذا العمل على قراءة مسيرة التيّار السلفي الجهادي في تونس من خلال المراحل التاريخيّة الأربع لتطوّره على المستوى العالمي، وهو ما تناوله البحث الأوّل تحت عنوان «**الثابت والمتحوّل في مسيرة التيّار السلفي الجهادي في تونس**» (طارق الكحلاوي). وقد حاول هذا البحث موضعة التجربة الجهاديّة التونسيّة في سياقاتها الإقليميّة وعلاقتها بالإرهاب للتساؤل حول مآلاتها المستقبليّة بين احتمالي الانتظام والتوحّش، وهو ما فصّله البحث الموالي المخصّص لدراسة «**السلفيّة الجهاديّة في تونس بعد الثّورة وفشل تجربة الانتظام**» (سامي براهم) حيث تناولت الدراسة في قسمها الأوّل التيّار السلفي الجهادي والثّورة التونسيّة لتتساءل حول مدى تأثّر هذا التيّار بالعوامل الجديدة بعد الثورة وترصد موقفه من الثورة ومدى ترسيخ تلك العوامل المستجدّة لتوجّهات جديدة داخل التيّار قد تؤثّر في وزنه وفي دوره على الساحة التونسيّة مستقبلاً. كما تناولت نفس الدراسة في قسمها الثاني التيّار السلفي الجهادي في تونس وتجربة التهيكل ضمن تنظيم أنصار الشريعة، وذلك من خلال قراءة تحليليّة لبرنامج أنصار الشّريعة وأهدافهم ووسائل تحقيقها، كي يتمّ في القسم الثالث من الدراسة قراءة موقع تونس في خطّة الجهاد العالمي المعتمدة تأسيس الخلافة من رحم الفوضى العارمة (التوحّش) أو تفكيك الدّولة وتركيب الخلافة، ومدى اعتماد هذه الاستراتيجيّة من قبل التنظيمات الجهاديّة التونسيّة ومنها تنظيم أنصار الشريعة على وجه الخصوص.

وبالطّبع كان لا بدّ من رصد ردود فعل المجتمع السياسي والمدني تجاه تنظيم أنصار الشريعة وموقف هذا الأخير منها، وهو ما تضمّنه بحث «**العلاقة بين أهمّ الفاعلين الجماعيّين وتنظيم أنصار الشريعة في تونس**» (عادل بن عبد الله)، حيث نجد تحليلاً مضمونيّاً يستند إلى منهج تحليل الخطاب ويتناول طبيعة التأثير المتبادل بين الخطاب السلفي الجهادي لأنصار الشريعة من جهة، وبين سائر خطابات أهمّ الفاعلين الجماعيّين سياسيّاً (حزب نداء تونس، حركة النهضة، الجبهة الشعبيّة) ومدنيّاً (الرابطة التونسيّة للدّفاع عن حقوق الإنسان، منظّمة حريّة وإنصاف) ونقابيّاً (الاتّحاد العامّ التونسي للشّغل) من جهة أخرى.

وقد أعادت هذه الدراسة قراءة مختلف الفاعلين المذكورين من بعض الأحداث الفارقة في مسيرة تونس بعد الثورة بدءاً من حدث الثورة التونسيّة نفسها، أي كيف أعادت السلفيّة الجهاديّة وباقي الفاعلين الجماعيّين إنتاج هذا الحدث في أدبياتها وبياناتها، وكيف نظرت إلى موقع الطرف الآخر ودوره فيه، ثمّ حدث انتخابات 23 أكتوبر 2011، وكيف أصّلت السلفيّة الجهاديّة موقفها «الشرعي» من هذا الحدث (بكلّ فلسفته ومؤسّساته والفاعلين فيه بما في ذلك حركة النهضة ذات المرجعيّة الإسلاميّة)، وكيف تعامل أهمّ الفاعلين الجماعيّين مع هذا الموقف أو كيف أثّروا في بنائه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ثمّ حادثة معرض العبدليّة بالمرسى وما تلاها من اعتداء على السفارة الأمريكيّة وما أعقبها من تحوّل جذري مسّ علاقة السلفيّة الجهاديّة بحركة النهضة خاصّة، ليتمّ إثرها قراءة الخطابات الخاصّة بحوادث الاغتيال السياسي وسلسلة الأعمال الإرهابيّة الموجّهة ضدّ أجهزة الأمن والجيش، دون نسيان الحدث الفاصل في مسيرة تنظيم أنصار الشريعة حين عقد مؤتمره الثاني بالقيروان، والجدل الذي حدث بعد رفض التصريح له بإنجاز مؤتمره الثالث، وأخيراً حدث تصنيف أنصار الشريعة تنظيماً إرهابيّاً.

وقد مهّدت هذه القراءات لسياقات تمظهر الظاهرة السلفيّة الجهاديّة محليّاً وإقليميّاً ودوليّاً، لتناول الظاهرة ضمن سياقها التونسي البحث عبر سلسلة من البحوث الميدانيّة استهلّت بـــ«**مقاربة نفسيّة اجتماعيّة للظّاهرة السلفيّة في تونس**» (محمّد الحاج سالم)، وهو بحث مرتكز على تقنيات البحث الاجتماعي ويعتمد المنهج الوصفي الاستقرائي لمسائل تهمّ الانتظام الهيكلي للجماعات الجهاديّة وإيديولوجيّتها المتميّزة بالتكثّف واعتماد مبادئ التمايز والاكتفاء الذاتي والقطيعة بين الجماعة وبقيّة المجتمع من خلال تطوير ثقافة ثانويّة مضادّة من قبل شرائح شبابيّة تمرّ عبر مصفاة انتداب تعتمد تقنيات استيعاب وتشريط نفساني وجسماني مخصوصة. ويخلص البحث إلى أنّ الشباب الجهادي في تونس هو شباب مهمّش في مجال حضريّ مهمّش لا يرى في الدولة والمجتمع إلاّ وجههما التسلّطي الإقصائي، ولا سبيل إلى ردّ العنف المادّي والرمزي للدّولة والمجتمع إلاّ بعنف آخر يوازيه في القوّة ويهزّه في العمق. وينبّه إلى أنّ استمرار عدم الاستقرار السياسي ومناخ التهميش والإقصاء لفئات من المجتمع من شأنها تغذية الاندفاع نحو تبنّي الإيديولوجيا السلفيّة وخاصّة تعبيرها القصوى الجهاديّة.

ويلي هذا «**دراسة ميدانيّة للظاهرة السلفيّة في حيّ شعبي**» (معتزّ الفطناسي)، **وهو** حيّ سيدي حسين الواقع على التخوم الغربيّة لمدينة تونس بوصفه أحد الأحياء الشعبيّة التونسيّة الأكثر احتضاناً

للأفراد المنتسبين للتيّار السلفي الجهادي، وقد تميّز بشهوده عدداً كبيراً من الاشتباكات والمواجهات بين منظوري التيّار وقوّات الأمن. وقد حاولت هذه الدراسة رصد التحوّلات التي عايشتها الظاهرة السلفيّة بمنطقة سيدي حسين، وقدّمت صورة واضحة لما آل إليه المشهد العامّ للحضور السلفي، ومن ثمّة حاولت فهم طريقة تشكّل المشهد الحالي للظّاهرة باستخدام المنهج التحليلي وخاصّة العوامل التي أدّت إلى تقلّص الظاهرة في الحيّ المذكور سواء نتيجة تدخّل أجهزة الدولة المتمثّل بالخصوص في تكثيف الحملات الأمنيّة ومنع التظاهرات والتحركات الميدانيّة وغلق الجوامع خارج أوقات الصلاة واستبدال الأيمّة المحسوبين على التيّار السلفي الجهادي ومعاقبة المتجاوزين منهم، أو من خلال ما أسماه المقاومة المجتمعيّة ورفض عموم الناس للظّاهرة، وكذلك ما عرفه التيّار من انقسامات داخليّة بفعل الأحداث الإقليميّة التي أدّت إلى التحاق العديد من الشباب بجبهات القتال في ليبيا ثمّ سوريا، ليفقد التيّار السلفي الكثير من أنصاره وعناصره النوعيّة. وهي الخلافات التي غذّتها خلافات المجموعات الجهاديّة المقاتلة في سوريا حيث انقسم الشباب السلفي في منطقة سيدي حسين بين مؤيّد لجبهة النصرة ومؤيّد لتنظيم الدولة الإسلاميّة في العراق والشام بعد دخول الطرفين في مواجهات دامية، ممّا أضعف التيّار وشتّت جهوده، خاصّة وأنّ انتساب الكثيرين للتيّار السلفي لم يكن لأسباب فكريّة أو عقديّة بقدر ما كان لأسباب نفعيّة وانتهازيّة يُرجى منها تحسين الوضعيّة الماديّة والاجتماعيّة.

وتأكيداً للمنحى الميداني الذي أردنا توخّيه في دراسة الظاهرة، تأتي الدراسة الخاصّة بـــ«**الشّباب الجهادي في دُوّار هيشر: دراسة حالة إثنوغرافيّة**» (جهاد الحاج سالم) كي تتعمّق في إشكاليّة تحوّل «الفضاءات الهامشيّة» التي تعاني من الهشاشة والإقصاء الاجتماعي، وتنتشر فيها بشدّة مظاهر الانحراف والجريمة والاقتصاد اللاشكلي، إلى «فضاءات احتجاجيّة» تتخلّق في رحمها الهويّات الرّافضة، ومن بينها على وجه الخصوص الهويّة التي يقوم عليها ويبشّر بها التيّار السلفي الجهادي ضمن مسار حشد إيديولوجي ذو منهل ديني صارخ.

إنّها دراسة لاستراتيجيّة التيّار الجهادي الدعويّة التي لم تتّخذ شكلاً حزبيّاً أو جَمْعويّاً يخضع لمحدّدات الانتظام المدني التي تمليها الثقافة السياسيّة التونسيّة، وبقيت تُمارَس ضمن شبكات ممتدّة تفتقر إلى الهيكلة والتّراتب الهرمي الشكلي والصفة القانونيّة الرسميّة إزاء الدولة، متّخذة شكل مجموعات من الشباب الجهادي المتناثرة في مناطق متعدّدة على مدى البلاد. ومن خلال تتبّع انتشار

هذه المجموعات من الشباب الجهادي في أحد الأحياء الشعبيّة للعاصمة من خلال عدد من الفضاءات، التقليديّة والمستحدثة، ذات الوظائف الدينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة المتمايزة والمتداخلة، تسعى هذه الدراسة إلى تحديد جملة أنشطتها وممارساتها اليوميّة التي تحشد نموذجاً معياريّاً متخيَّلاً ومتعيّناً في جماعة المسلمين الأولى (السلف الصالح) حسب ما تبلوره الإيديولوجيا الجهاديّة، ومعرفة كيفيّة نشرها لتلك الإيديولوجيا على مستوى الساحات المحليّة والمعيش اليومي، مشكّلة حركة اجتماعيّة جذريّة مضادّة لنمط العيش السائد تحمل في طيّاتها مشروعاً سياسيّاً طموحه إعادة هيكلة الروابط الاجتماعيّة التي توثّق عرى الأفراد بعضهم ببعض وبالدّولة وفق قيمٍ وترتيباتٍ جديدة.

وتقوم هذه الدراسة غير المسبوقة حول السّمات السوسيولوجيّة التي يختصّ بها الشباب الجهادي في دُوّار هيشر، على محاولة الإجابة على جملة من الأسئلة المحوريّة: من هو الشباب الجهادي بدُوّار هيشر؟ كيف تجري ديناميكيّات حشد الإيديولوجيا الجهاديّة في معيشه اليومي وحِراكه؟ كيف تشكّلت ساحة التيّار الجهادي في الحيّ؟ وما هي العمليّات التي يعيشها هذا الشباب ضمنها؟ وذلك باعتماد منهجيّة جمعت بين مقاربتي الإثنوغرافيا ودراسة الحالة، تماشياً مع سعيها إلى استكشاف الديناميّات الداخليّة لما تعتبره ساحة حركة اجتماعيّة جذريّة تشكّلها مجموعات من الشباب الجهادي متموقعة داخل حيّ شعبي. وفي سبيل ذلك، توجّب على الباحث الاقتراب من هذه المجموعات لاستكشاف معيش فاعليها وأنشطتهم وطرق استيعابهم لتجاربهم عبر استخدام أداتي استقصاء أساسيّتين، وهما الملاحظة المركّزة والمقابلات البحثيّة المفتوحة المدعّمتين بالمعطيات الكميّة.

وبتعرّفنا إلى السمات السوسيولوجيّة التي يختصّ بها الشباب الجهادي، نصل إلى مرحلة محاولة التعرّف على مآلات التيّار السلفي الجهادي في تونس من خلال الدراسة الموسومة بـــ«**السلفي الجهادي في تونس: دراسة استشرافية**» (ماهر الزغلامي). وهي دراسة سعت، باعتماد منهجيّة الدراسات الاستشرافيّة وتقنية السيناريوهات باعتماد الملاحظة بالمشاركة وتحليل الخطاب، إلى التعرّف على مسار ظاهرة التيّار الجهادي على ثلاثة مستويات. مستوى أوّل يتعلّق بالماكرو-سوسيولوجيا تمّ فيه وصف المشهد السلفي الراهن بالبلاد، ومستوى ثانٍ أضيق وأكثر تعمّقاً من الأوّل يتعلّق بدراسة الحوادث التي

ساهمت في تشكيل الملمح الراهن للظّاهرة السلفيّة الجهاديّة في تونس، ومستوى ثالث، وهو تتبّع مجهري لسيرة حياة شابّ سلفي جهادي.

ولعلّ أهمّ قسم من أقسام هذه الدراسة هو تناولها الصغروي المجهري لسيرة شخصيّتين جهاديّتين في تفاعلهما مع عدد من الوقائع والأحداث سواء منها العامّة أو الخاصّة بالتاريخ الشخصي لكلّ منهما. وقد سعى الباحث إلى تركيبها جميعاً بحيث غدت جميع الأحداث والمعطيات التي تمّ رصدها حول الظاهرة السلفيّة الجهاديّة ببعض الأحياء الشعبيّة بالعاصمة مثيل صور متحركّة أمام أعيننا، وهو مكّن من الكشف عن التناغم والترابط بين جميع تلك الأحداث والوقائع والبيانات والعوامل، وبين الشخصيّتين مجال الدرس بوصفهما من الفاعلين المؤثّرين في الظاهرة.

وبتجاوز الدراسة مرحلة الاستكشاف مسار التيّار السلفي الجهادي في تونس ودخولها مدار الاستشراف، تطرح علينا فرضيّتين تتعلّقان باتّجاهين مدعومين بحزمة من المعطيات المرصودة. أولاهما، إمكانيّة تشتّت الظاهرة ونزوعها نحو حدّها الأعنف بمقتضى الاندراج في حركة الجهاد المعلوم وما يفرزه من أعمال فرديّة غير قابلة للتنبّؤ أو الحصر واستدامة هذه الحالة. والثانية، إمكانيّة بروز نمط من المراجعات ينأى بالظّاهرة عن العنف. ولعلّ هذه الإمكانيّة الثانية هي ما تعرّفنا عليه الدراسة بأكثر عمق من خلال مقابلات الباحث مع الشيخ منير التونسي الذي بدأ بعد سلسلة المراجعات صلب التيّار الجهادي على ما تثبته بعض كتاباته وخطبه الأخيرة، ممّا يفتح باباً جديداً أمام التيّار تطوير أطروحاته والابتعاد بها عن كلّ عنف.

وفي إطار هذا العنف المراد فهمه وتفهّم دواعيه العقديّة والاجتماعيّة والنفسيّة، يتنزّل البحث النفسي الموسوم بـــ«**عامل العُصابيّة في الشخصيّة السلفيّة في علاقته مع بعض المتغيّرات**» (العربي النفاتي)، وهو بحث يركّز على تحليل البناء النفسي للشخصيّة السلفيّة من وجهة علاقتها بالعُصاب (Névrose) من حيث هو عدم توافق انفعالي مزمن يجد ترجمته في احتداد مشاعر القلق والغضب والعدائيّة والاكتئاب والتقدير السلبي للذّات والاندفاع. وهو بحث يعد أيضاً بالكشف عن الفروق الجوهريّة في مكوّنات البناء النفسي للشخصيّة السلفيّة ومدى تأثّرها بعدّة متغيّرات (الحالة الاجتماعيّة والعمر والمستوى الدراسي والجنس والوسط واستهلاك الموادّ المخدّرة والسّجن) بالاعتماد على استبيان

الشخصيّة (زوكرمان-كوهلمان-ألوجا Zuckerman-Kuhlman-Aluja Personality Questionnaire)، وهو ما يجعلنا أقرب إلى فهم طبيعة الشخصيّة السلفيّة في تونس، علاوة عن التفكير في صياغة إطار نظري حول موضوع السلفيّة وأن يفيد من الناحية التطبيقيّة أصحاب القرار على فهم الظاهرة والتعامل معها.

ولقد كانت إرادة الوحدة تتّجه إلى إنجاز دراسة علميّة جادّة تفكّك الظاهرة ببراديغمات تفسيريّة جديدة تتجاوز تلك التي تفسّرها بالعامل الواحد، فالأمر يحتاج إلى دراسة بمفاهيم جديدة وبأدوات نظريّة فعّالة تراكم ما توصّل إليه الباحثون في المسألة الدينيّة في تونس عموماً وفي ظاهرة السلفيّة الجهاديّة على وجه الخصوص. ومن الطبيعي أن تكون مثل هذه المشاريع البحثيّة، التي يتقاطع فيها ما هو بحثي أكاديمي مع ما هو إجرائي، من المواضيع الشائكة التي يكثر فيها التخبّط والتعثّر. وهذا ما جعلنا شديدي الحرص على أن تكون أعمالنا المقدّمة في هذا الكتاب للرّأي العامّ جزئيّة ومختزلة، وذلك لثلاثة اعتبارات أساسيّة:

1. اعتبار منهجي يتعلّق بطبيعة الدراسة التي تراوح بين ما هو أكاديمي وما هو سياسي إجرائي يتمحور حول المساعدة في رسم السياسات من خلال إنارة صاحب القرار.
2. اعتبار قانوني يتعلّق بسريّة أعمال المعهد التونسي للدّراسات الاستراتيجيّة.
3. اعتبار موضوعي يتعلّق بالتغيّرات المتسارعة الطارئة على موضوع الدراسة.

وعليه، فإنّ هذا العمل الرصدي لا يمثّل سوى خطوة أولى في طريق البحث، ولكنّها خطوة نرجو أن تكون ثابتة في سبيل البحث عن الأنساق العلائقيّة الرابطة بين الإيديولوجيا السلفيّة الجهاديّة من جهة، وبين الشخصيّة القاعديّة التونسيّة من جهة ثانية، ثمّ البحث عن آليّات نظريّة تفسّر هذا «الانزلاق» والترحال نحو الفضاءات والمجموعات «الجهاديّة» وأسباب اعتناق إيديولوجيا طوباويّة تؤمن بالعنف والإرهاب سبيلاً للتّغيير المجتمعي وتبرّر القتل وسيلة للتّغيير السياسي، وتكشف عن مواطن الخلل في منظومات تعليم وتأهيل وتشغيل وتنمية باتت ترفد صفوف هذه المجموعات بنخبة من شبابنا نرى اليوم أنّها قادرة على القيام بمراجعات تكون من العمق بحيث تعيد صياغة الظاهرة في سياقات تونسيّة محضة،

بما يبتعد بها عن العنف والإرهاب والتمرّد على الدولة وعن كلّ محاولات التوظيف الخارجي، ليساهم شبابها في ما ينفع البلاد والعباد.

الثابت والمتحوّل في مسيرة التيّار السلفي الجهادي في تونس

د. طارق الكحلاوي[1]

في سياق التأطير التاريخي للسلفيّة الجهاديّة بشكل عامّ، نطرح في هذا المدخل مقاربة لحصر الثابت والمتحوّل في خصائص هذا التيّار، ثمّ ننتقل إلى مدخل تاريخي مختصر للتيّار في تونس، لنخلص في الخاتمة إلى عدد من التوصيات.

يمكن اعتبار حالة الإحباط التي سادت التيّار القطبي داخل تنظيم الإخوان المسلمين بعد إعدام سيّد قطب والقمع الشديد الذي تعرّض له أنصار التنظيم في السجون المصريّة في النصف الثاني من الستّينات، مدشّناً للحظة التأسيس الواعية في الفكر السلفي الجهادي. فهذا الفكر سبق له أن وُجد بالفعل، بشكل مضمر وغير واعٍ، في عدد من التجارب سواء كانت تجارب تحرّر وطني أو التجربة الإخوانيّة نفسها. وقد انطلقت لحظة التأسيس الواعي هذه مع المجموعات الشبابيّة التي عاشت محنة الإخوان في النصف الثاني من الستينات وتأثّرت بالخصوص بالتّنظيرات الجهاديّة للمهندس محمّد عبد السلام فرج[2] والشيخ عمر عبد الرحمان، لتبرز إلى العلن المجموعتان الرئيسيّتان للتيّار: تنظيم الجهاد بقيادة عبد السلام فرج، والجماعة الإسلاميّة بإمرة عمر عبد الرحمان.

---

1 – المدير العامّ للمعهد التونسي للدّراسات الاستراتيجيّة.

2 – بقيت التنظيمات الجهاديّة حتّى عام 1978 مجرّد مجموعات متفرّقة من الخلايا العنقوديّة المعتمدة أقوالاً فقهيّة متناثرة في وجوب الجهاد، إلى أن ظهر المهندس محمّد عبد السلام فرج الذي قام سنة 1981 بوضع كتاب (الفريضة الغائبة) الذي يعدّ أحد أهمّ أدبيّات تنظيم الجهاد منذ نشأته في مصر سنة 1966، فضلاً عن أنّه أشهرها على الإطلاق. يعدّ الكتاب تأصيلاً فكريّاً وفقهيّاً وعقائديّاً مفصّلاً للإستراتيجيّة التي تبنّاها التيار الجهادي منذ مطلع الثمانينات من القرن الماضي بهدف إقامة الحكم الإسلامي عن طريق «**جهاد العدوّ القريب قبل العدوّ البعيد**». وقد كان للقيادي المذكور الدور البارز في الإعداد لاغتيال الرئيس المصري أنور السادات، ليُعدَم مع منفّذي الاغتيال سنة 1982.

وتدور الفكرة الرئيسيّة في لحظة التأسيس الواعية هذه على أنّ العمل الجهادي أو العنف المسلّح هو الأداة الأساسيّة للتّنظيم الإسلامي، وأمامه تتراجع كلّ الأدوات الأخرى سواء منها السياسيّة أو الدعويّة، بحيث تصبح للمواجهة مع الدولة والحاكم المسلم الأولويّة على مستوى التنظير والممارسة، حتّى في الحالات التي يكون فيها العدوّ الخارجي كذلك مستهدفاً من قبل التنظيم.

هذا الوضع المركّب بين خطة عمليّة مسلّحة تستهدف الدولة القائمة، وبين الخلفيّة العقديّة (السلفيّة الحنبليّة)، هو ما حوّل بشكل غير مسبوق في التاريخ المعاصر، العقيدة السلفيّة لتغدو إطاراً نظريّاً صلباً يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة ويستهدف الحكّام، بعد أن كانت أبرز سمات تلك العقيدة في القرن الماضي موالاتها لأولي الأمر. وعليه، فإنّ الأداة العقديّة مكوّن شديد الأهميّة لجميع التيّارات الجهاديّة لأنّ مضمونها وتركيبتها الصلبة والإطلاقيّة تمثّل محرّكاً روحيّاً رهيباً للمقاتل الجهادي، حيث يمتثل الجهادي لجميع أنواع التعليمات بما في ذلك قتل نفسه بشكل أيسر وأسهل على أساس هذه الخلفيّة العقديّة. وهذا المركّب العقائدي العملي، السلفي الجهادي، هو الثابت الرئيسي الذي تجتمع حوله جميع التنظيمات الجهاديّة منذ لحظتها التأسيسيّة في السبعينات. فما هي التحوّلات التي عاشها التيّار في سياق التأريخ له من السبعينات إلى اللحظة الراهنة؟

1. المراحل التاريخيّة للسلفيّة الجهاديّة

تنقسم المراحل التاريخيّة للسلفيّة الجهاديّة إلى أربع مراحل. المرحلة الممتدّة من تأسيس قاعدة الجهاد إلى نهاية الحرب الباردة، ثمّ المرحلة الممتدّة من نهاية هذه الحرب إلى هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001، ثمّ مرحلة ما بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر، والمرحلة الأخيرة هي التي نعيشها الآن، وهي مرحلة ما بعد الثورات العربيّة.

ففيما يتعلّق بالمرحلة الأولى التي تمتد من تأسيس قاعدة الجهاد إلى نهاية الحرب الباردة، فقد تميّزت بالانتقال السريع من المحاولات الفاشلة لمواجهة الدولة القائمة إلى البحث عن تجربة ناجحة من خلال التموقع في ثغرات الصراع الدولي، وتحديداً صراع الحرب الباردة. وفي هذا الإطار، سمح الصراع في أفغانستان بإيجاد النموذج التأسيسي الناجح. فقد مثّل الصراع الذي كان تعيشه أفغانستان في ذلك

الوقت، فرصة لاستهداف القوّتين الداخليّة والخارجيّة معاً في المخيّلة الجهاديّة. إلاّ أنّ الظروف أدّت إلى تأجيل الصراع مع قوى محلّيّة تتقاطع مع التيّار على مستوى عقدي بدرجة أولى ومستوى سياسي بدرجة ثانية (المحور السعودي-الباكستاني). وقد سمح هذا الخيار بتوطيد ضمني للعلاقة بين التوجّه السلفي العلمي والتوجّه السلفي الجهادي، وأصبحت خطوط التماس بينهما أكثر ضبابيّة بسبب هذه الخيارات الإستراتيجيّة الكبرى. كما أدّى استثمار هذا النموذج الناجح من قبل التنظيمات الإخوانيّة في سياق التعبئة مادام العدوّ في نهاية الأمر خارجيّاً، إلى أن تغدو خطوط التماس بين التنظيمات الإخوانيّة والسلفيّة الجهاديّة ضبابيّة أيضاً. ولعلّ أبرز تمثيل لتلك الضبابيّة ما تحوزه شخصيّة عبد الله عزّام مثلاً من ارتباط الهويّة الإخوانيّة بالجهاديّة على المستوى الرمزي. فقد تأسّست تحت رايته قاعدة الجهاد التي كانت تنظيماً عروبيّاً على مستوى البنية وخلق حالة اندماجيّة عربيّة فريدة من نوعها في تاريخ التنظيمات السياسيّة العربيّة.

<u>ثمّ وبنهاية الحرب الباردة، تولّدت مرحلة ثانية دامت إلى هجمات الحادي عشر من سبتمبر. وقد</u> تميّزت هذه المرحلة بلحظة فراغ ودهشة داخل السلفيّة الجهاديّة، حيث لم يتمكّن قياديّوها من تحديد المهامّ التكتيكيّة الرئيسيّة، وانقسمت اجتهاداتهم العمليّة بين توجّه طويل الأمد لتأسيس تنظيم دولي وتطويره من جهة، وبين البحث عن اقتناص فرصة في أيّ ساحة قطريّة أو محلّيّة لتأسيس نواة دولة إسلاميّة من جهة أخرى. ولقد مثّلت مجموعة أسامة بن لادن والأطراف المحيطة به وجهة النظر الأولى، حيث كان توجّهها الرئيسي نحو البعد الدولي، على حساب الصراع مع القوى الداخليّة الذي اعتبر ثانويّاً. وتتمثّل ذروة نضج هذه الرؤية في نشأة قاعدة الجهاد في أواسط التسعينات مع بداية تراجع التجارب الرئيسيّة في التكتيك الثاني، وخاصّة منها تجربة الجماعات في كلّ من الجزائر ومصر. وقد كان القيادي أبو قتادة الفلسطيني من مستقرّه في لندن يمثّل نقطة الوصل بين الرؤيتين، بحيث لم تكن الرؤيتان متصارعتين بقدر ما كانتا متكاملتين، وحيثما بدا التكتيك الثاني أكثر مغامرتيّة واحتمالاً للتفكّك والاندثار، كان التكتيك الأوّل أقدر على تقديم نموذج أنجع من الثاني. وقد كانت هجمات الحادي عشر من سبتمبر ذروة عمليّات التوجّه الأول.

<u>ثمّ كانت المرحلة الثالثة ما بعد هجمات سبتمبر حتّى نهاية العشريّة الأولى للقرن الحادي والعشرين.</u> وتتميّز هذه المرحلة بالعودة لحالة المواجهة مع الطرف الخارجي، مع محاولة استعادة النموذج الأفغاني

والحنين إليه. وفي هذا السياق، برزت فكرة «الفسطاطين» وتنفيذها بين «دار الإسلام» و«دار الكفر» مع جلب «رأس الكفر إلى ديار الإسلام»، وهو ما تجسّم في التجربة العراقيّة من خلال المنازلة الرئيسيّة بين الولايات المتّحدة الأمريكيّة والسلفيّة الجهاديّة.

وفي العراق وخاصة بداية من سنة 2005، برز للعيان احتمال التناقض التكتيكي بين الرؤيتين، ممثّلتين في أيمن الظواهري وأبو مصعب الزرقاوي. فقد عمّق الزرقاوي بكلّ ما يستطيع من قوّة استهداف الطرف الداخلي مختزلاً إيّاه في الطائفة الشيعيّة، وساوى بينه وبين العدوّ الخارجي. بل إنّ سهام الزرقاوي كانت تركّز بشكل خاصّ، حتّى في حالة الوجود العسكري الأمريكي المباشر، على استهداف الطائفة لا الجيش الأجنبي. فـ«أمير الذبّاحين»، كما كان يلقّبه أنصاره، كان يساوي بين الذبيحة الداخليّة والذبيحة الخارجيّة، وبين المدني والعسكري. وفي المقابل، كان الظواهري يضغط من أجل تغليب الطابع السياسي للصّراع من خلال التركيز على الطرف الأمريكي وعدم استهداف الشيعة كطائفة.

ولقد كانت حسابات الظواهري، في علاقة بالتّموقع في المنطقة خاصّة على مستوى قراءته للدور الإيراني، مؤثّرة في رؤيته للخطط العمليّة المسلّحة في العراق التي حاول بكلّ الوسائل صرفها من أن تكون صراعاً ضدّ الشيعة كطائفة وتركيزها على القوّات الأمريكيّة. وفي هذا السياق، كان عدم قدرة أبو مصعب الزرقاوي على التأقلم مع سياقه العشائري السنّي الذي أراد أن يكون ناطقاً باسمه من أهمّ عوامل نجاح تجربة الصحوات في العراق. وقد أدّت محاولته التحوّل إلى سلطة مذهبيّة عقائديّة لا مجرّد سياسيّة فقط في السياق السني، إلى اصطدامه بالقبيلة وسلطتها وانحسر بالتالي تأثير السلفيّة الجهاديّة في العراق مع نهاية العشريّة الأولى من الألفيّة الجديدة، وهو ما لم يمنع بقاءها في بعض الجيوب التي ستكون أساس إعلان دولتها، الدولة الإسلاميّة في العراق، في سنة 2006. وكان إعلان الدولة بمثابة الثأر النفسي من فشل التجربة في الواقع، حيث تلقّى التنظيم ضربات قاسية، منها اغتيال الزرقاوي نفسه، وكانت تلك فرصة لتجسيم الهويّة الداخليّة القطريّة للتّجربة السلفيّة في العراق من خلال بروز قيادات عراقيّة، وتأصيلها كقيادات ما فوق قوميّة (أمراء المؤمنين) بناء على هويّتهم العربيّة القُرَشِيّة المفترضة، وكانت غالبيّتهم من منتسبي القوّات المسلّحة العراقيّة السابقين.

بالموازاة مع ما كان يحدث بالمشرق العربي، استمرّت تجربة التيّار في الجزائر في حالة صراع بين خطّ تكفيري وصل إلى أقصاه ونهاياته مع عنتر الزوابري، وبين خطّ آخر مسلّح أقل عقديّة وأكثر تسيّساً حاول التأقلم مع توازن القوى الجديد في صالح السلطات. فكلّما تمكّنت السلطات الجزائريّة من التقدّم وإحراز انتصارات، كلّما انحصرت هذه التجربة في جانبها المسلّح المسيّس ممثّلة في الجماعة السلفيّة للدّعوة والقتال. إلاّ أنّ الانغماس التدريجي لهذه المجموعة في ما كان يحصل في العراق، خلق مجالاً عمليّاً جديداً أنهى عزلة هذا التيّار ودفعه إلى التحوّل من تكتيك المواجهة الحصريّة لقوى الداخل إلى تكتيك مواجهة قوى إقليميّة ودوليّة. وكانت مبايعة تنظيم القاعدة سنة 2007 عنوان هذا التحوّل، بحيث كان انضمام السلفيّة الجهاديّة في الجزائر بشكل رسمي لفكرة القاعدة انضماماً في شكل إقليمي وليس قطريّا، أي تحت مظلّة قاعدة الجهاد في المغرب الإسلامي.

ولئن كانت نهاية العشريّة الأولى من الألفيّة مرحلة تراجع للعدوّ الخارجي حيث بدأ انسحاب الجيوش الخارجيّة خاصّة من العراق، فقد كانت بالمقابل مرحلة تضاعفت فيها القوّة الضاربة للأنظمة القطريّة الحاكمة، وهو ما أدّى إلى أن تعيش السلفيّة الجهاديّة مرحلة تراجع كبير كي لا نقول مرحلة بحث عن البقاء. وفي هذه المرحلة، وفي سنة 2008 تحديداً، كان من الطبيعي، وليس من المصادفة، أن يُكتب كتاب «إدارة التوحّش»، فقد كان بقاء السلفيّة الجهاديّة يحتاج لـــ«التوحّش». لذا، فقد كانت التجارب الأكثر عنفواناً منحصرة في ساحات الدّول الفاشلة مثل اليمن والصومال ومالي، بينما كانت المراجعات هي السائدة بالمقابل على ساحات الدول المركزيّة القويّة، وهي المراجعات التي عرفت ذروتها فيما قام به القسم المصري من السلفيّة الجهاديّة، عبر أسماء كبيرة مثل كرم زهدي وغيره.

ثمّ كانت المرحلة الرابعة وهي مرحلة ما بعد الثورات العربيّة. فبقدر ما كانت هذه الثورات من حيث انطلاقاتها السلميّة الواضحة ومضمونها الديمقراطي دليلاً على أزمة السلفيّة الجهاديّة كبديل لمواجهة الأنظمة العربيّة، بقدر ما كانت توفّر، على المدى المتوسّط والطويل في بعض الأقطار، ظروفاً موضوعيّة مناسبة لإمكان نشأة حالات «التوحّش» التي كان يحتاجها التيّار للعودة إلى الساحة. وفي هذا السياق تحديداً، وفي الساحة الأكثر تعقيداً وإغراء للسلفيّة الجهاديّة، كانت الفرصة مواتية للعودة بقوّة من خلال وجود نظام شمولي قمعي طائفي بامتياز على الحدود الإسرائيليّة وبمحاذاة العراق، ونقصد سوريا تحديداً. فعلى خلفيّة رمزيّة الفضاء الشامي، كانت هذه الساحة في ذات الوقت تمثّل الحالة المثلى لانتعاش السلفيّة

الجهاديّة في مرحلة ما بعد الثورات، لكنّها كانت أيضاً المكان المثالي لتصادم التكتيكيْن، تكتيك العدوّ الداخلي وتكتيك العدوّ الخارجي، وتحوّل الأمر من مجرّد خلاف إلى تناقض وصراع وجود يشقّ صفوف السلفيّة الجهاديّة بشكل واضح ويجعل المعركة معركة إلغاء متبادل لا حلول وسطى فيها. وكان هذا حال الصراع بين الدولة الإسلاميّة في العراق والشام وجبهة النصرة في سوريا. إنّه صراع بين رؤية مرنة نسبيّاً تقبل التحالف مع تنظيمات قريبة غير متطابقة عقديّاً بالضّرورة، وبين تيّار يعتبر تركيز نواة الدولة العقديّة المذهبيّة خطّاً أحمر لا يُقبل معه التفاوض. فالصّراع العراقي السوري داخل تيّار السلفيّة الجهاديّة (أبو بكر البغدادي زعيم «تنظيم الدولة الإسلاميّة في العراق والشام» مقابل أبو محمّد الجولاني زعيم «جبهة النُّصرة») هو تعبير مركّز عن صراع أشمل داخل السلفيّة الجهاديّة استغرق أربعين سنة لينضج ويصل مرحلة الفرز. حيث لم يعد من الممكن التكتيك المرن الذي يسمح بخلق تحالفات محلّيّة مع التكتيك الاستئصالي الذي يسعى إلى تأسيس الدولة المحلّيّة العقديّة الخالصة. لقد غدا مستحيلاً أن تبقى «دولة البغدادي دون إلغاء خيار التنظيم الدولي المتمدّد والمشتّت للظواهري.

2. التجربة الجهاديّة التونسيّة في سياقاتها الإقليميّة

ضمن هذه القراءة التاريخيّة، يمكن أن نضع تجربة التيّار في تونس في سياقاتها الكبرى. لقد كانت النواتات الأولى للتيّار أواسط الثمانينات ضعيفة وعلى هامش الأحداث الكبرى التي شهدها العالم آنذاك، ولم يبدأ عودها في الاشتداد وبلوغ بعض الصلابة التنظيميّة إلاّ قبيل هجمات الحادي عشر من سبتمبر في المجال المتراوح بين أوروبّا والملجأ الأفغاني، ممثّلة بصفة تكاد حصريّة في «الجماعة التونسيّة المقاتلة» في منطقة جلال آباد. ولم ينطلق التيّار بفعاليّة في الإطار التونسي إلاّ بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر وانطلاق الحرب الأمريكيّة على العراق. لقد كانت تلك نقطة فارقة، حيث بدأ التحاق المقاتلين التونسيّين بالحركات الجهاديّة في العراق وخاصّة «حركة التوحيد والجهاد» ثمّ تنظيم «القاعدة في بلاد الرافدين»، فتنظيم «الدّولة الإسلاميّة في العراق».

وحين ننظر بعيون تونسيّة للتطوّرات الحاليّة، يجب أن نقرأ أمراً أساسيّاً، وهو توجّه شبّان تونسيّين كُثُرٍ منذ تشكّل التنظيمات «الجهاديّة» في العراق إثر الحرب الأمريكيّة نحو العراق خاصّة منذ سنتي

2004–2005. وتُقدّم «سجّلات سنجار»[3] مثالاً جيّداً عن وجود مقاتلين أجانب (المهاجرين) في العراق سنة 2007 قبل ثورات «الربيع العربي»، وتشير بخاصّة إلى وجود انتحاريّين تونسيّين، ومسؤوليّة بعضهم عن تفجير مرقدي الإمامين الهادي والعسكري في سامرّاء سنة 2006، وإلى أنّ الشخص الذي كان مكلّفاً طيلة فترة طويلة بتأمين مرور جملة المقاتلين الأجانب من سوريا إلى العراق (بدعم من النظام السوري) كان يُدعى «أبو عمر التونسي».

كما يتبيّن لنا أيضاً الحضور الراهن للمكوّن التونسي في تنظيم «الدولة الإسلاميّة في العراق والشام» بشكل لا يقبل الشكّ. بل إنّ العناصر التونسيّة في هذا التنظيم كان لها دور محوري في العمليّات العسكريّة التي تُوّجت باستيلاء التنظيم على مدينة الموصل. وحسب بعض التقارير الصحفيّة، فقد تمّ إحصاء 14 انتحاريّاً تونسيّاً في عمليّات متفرّقة في العراق بين شهري مارس وأفريل من هذه السنة[4]. إنّ هذا الحضور التونسي يعني بلا شكّ أنّ تغوّل تنظيم «الدولة الإسلاميّة في العراق والشام» البعيد آلاف الأميال، لا يمكن أن يكون في نهاية المطاف حدثاً بعيداً عمّا يمكن أن تعيشه تونس في قادم الأيّام.

3. التيّار الجهادي في تونس والإرهاب

وفي الحديث عن السلفيّة الجهاديّة في تونس، وتحديداً فيما يتعلّق بتكثّف العمليّات الإرهابيّة بعد الثورة، رُوّجت مغالطة جعلت الإرهاب يبدو، ببساطة، صنيعة ما بعد الثورة. بل وتمّ استغلال هذه المغالطة من قبل بعض الأطراف لتقايض بين رهان الديمقراطيّة وخيار الأمن. ومهما كانت دوافع تبنّي البعض لهذه الفكرة، فإنّه يمكن دحضها، على الأقلّ لسببين.

3 – سجلاّت سنجار: هي سجّلات 606 من المقاتلين الأجانب الذين دخلوا العراق في الفترة بين أوت 2006 وأوت 2007. وقد اكتشفت هذه الوثائق في خريف سنة 2013 من جانب القوّات الأميركيّة في مدينة سنجار شمال العراق، وهي تكشف عن نوعيّة المقاتلين الذين ذهبوا إلى هناك لتنفيذ عمليّات انتحاريّة. انظر: "وثائق سنجار: المقاتلون العرب عبروا الحدود السوريّة قبل سقوط صدّام"، **صحيفة الشرق الأوسط**، العدد 10884 بتاريخ 15 سبتمبر 2008.

4 – تقرير وكالة "رويترز" للأنباء In Iraq and Syria: a resurgence of foreign suicide bombers، بتاريخ 1 ماي 2014 على الرابط:
http://www.reuters.com/article/2014/05/01/us-security-iraq-suicidebombs-idUSBREA400ZO20140501

أوّلاً، لأنّ «النجاعة الأمنيّة» الصلبة لا يمكنها أن توجد إلاّ من خلال أمن جمهوري مستديم، وهو الأمر الممكن فقط في سياق دولة ديمقراطيّة. وفي المقابل، فإنّ الاستبداد يمكنه التعايش مع الإرهاب دون أن يقتلعه. إنّنا الآن في تونس في وضع دقيق: فمن جهة أولى يجب أن تتأقلم الأجهزة المسلّحة للدّولة، بما في ذلك مؤسّساتها الاستخباراتيّة، مع الوضع الجديد وتستوعب التكتيكات والتدريبات الخصوصيّة لمقاومة الإرهاب، ومن جهة أخرى يجب أن نعالج الآثار الجانبيّة السلبيّة للثّورة على تماسك الجهازين الأمني والعسكري، بوصفهما الجهاز الاستخباراتي للدّولة، حيث لا يمكن أن تتواءم الديمقراطيّة مع الترتيبات القديمة للجهاز قبل الثورة.

ثانيا، ما يزال الفارق بين إرهابيّي ما قبل الثورة في تونس وإرهابيّي ما بعد الثورة فارقاً كميّاً لا نوعيّاً. فقد كان عدد المساجين الذين حوكموا بمقتضى قانون «مكافحة الإرهاب» تحت نظام بن عليّ حوالي 2000 سجين، كان منهم حوالي 350 من المصنّفين من ذوي «التدريب العسكري» أو ممّن نشطوا في تنظيمات عسكريّة في أفغانستان والجزائر والعراق. وقد فسحت الثورة المجال للإرهاب كي يستثمر المآسي الهيكليّة العميقة لمخلّفات دولة الاستبداد، خاصّة في الجهات الحدوديّة المهمّشة وفي ظلّ عدم قدرة الحكم بعد الثورة على استيعاب هذه المخلّفات، واستغلّ حالة «العفو العامّ» (مجسدة خاصة في «العفو التشريعي العام» في فيفري 2011)، ومساحة الحريّات الهائلة، لتأسيس خلاياه والتمدّد من خلال توسيع دائرة المنتدبين والمرشّحين للانتداب.

ومع ذلك، فإنّ الفارق بين إرهابيّي ما قبل الثورة وما بعدها يبقى إلى حدّ الان كمّياً. فالتّدريب والتأطير والتسليح يتمّ أساساً خارج تونس، وقد يغيّر ما يجري في سوريا والعراق بعض الشيء في الوضع الراهن إذا ما عادت قيادات جيّدة التدريب ومتمرّسة بشكل كبير على المعارك اليوميّة القويّة الدائرة هناك إلى تونس، إذ سنشهد حينها نقلة نوعيّة بفعل بروز قيادات جديدة على الساحة التونسيّة قادرة على القيادة والمبادرة والتخطيط.

4. التيّار الجهادي في تونس بين الانتظام والتوحّش

يمكن أن نحدّد 3 عناصر رئيسيّة فيما يتعلّق بالتيّار السلفي الجهادي في تونس.

أوّلاً، يوجد تمايز في تمظهر المنتمين للتيّار بين من رفض التنظّم، وبين من اختاروه في شكل تنظيم أنصار الشريعة. وهذا لا يعني فقط أن كلّ منتمٍ للتيّار منتظم بالضّرورة في أنصار الشريعة، بل يعني وجود فرق جوهري بين المنتظمين في الحراك وبين المنتمين للتّنظيم، بمعزل عن مدى متانة البنية التنظيميّة لأنصار الشريعة.

ثانياً، هيمنة صورة أنصار الشريعة على صورة التيّار لدى الرأي العامّ، والحال أنّ تنظيم أنصار الشريعة نفسه كانت تتنازعه تركيبتان وخطابان مزدوجان يراوحان بين الدعوي السياسي من جهة، وبين العنف والإرهاب من جهة أخرى. وبخصوص العنف، تمّ الاتّجاه نحو التركيز على خلق جيوب للفوضى والتمرّد في محاولة ترجمة حرفيّة في بعض الأحيان لـــ«استراتيجيّة التوحّش».

ثالثاً، تشتّت ذهن أتباع كلّ من التنظيم والتيّار بين التركيز على فهم الأوضاع المحليّة والتعامل معها، وبين مسألة الارتباط بالشّبكات الإقليميّة والدوليّة للجهاد. فالمرجعيّة السياسيّة والعقديّة كانت دائماً بلا شكّ في الخارج بالأساس، أمّا العمق الحركي فلم يتحوّل نحو الخارج إلاّ خلال السنة الأخيرة على وجه الخصوص، ليتوزّع بين ليبيا والعراق وسوريا.

5. توصيـــــــات

أخيراً وليس آخراً، وبناءً على ما سجّلناه من معطيات وتحليلات في مجموعة البحث في المعهد وغيرها من البحوث، يستخلص المعهد جملة من التوصيات على الآماد القريب منها والمتوسّط والبعيد.

ففيما يتعلّق بالمدى القريب، فإنّ ما نوصي به هو توصيات عاجلة وذات أثر مباشر على الجانب السياسي. فمن الضروري اعتبار التهديد الإرهابي مسألة تتجاوز التجاذبات السياسيّة والفخّ المنصوب في خطّة التوحّش، خاصّة في لحظة التأسيس الديمقراطي التي نعيشها والتي لا تحتمل تجاهل خطر الإرهاب وإمكانيّة توظيفه في إطار الصّراع السياسي. وعليه، فنحن في حاجة إلى حوار وطني بين القوى السياسيّة والمدنيّة حول مقاومة الإرهاب يشمل جميع الحساسيّات الفكريّة والسياسيّة، بما في ذلك السلفيّة، على قاعدة احترام دولة القانون والمؤسّسات ومبادئ العيش المشترك.

كما نوصي فيما يتعلّق بالجانب الأمني العسكري بـــ:

- التأكيد على العلاقة الضروريّة بين النجاعة الأمنيّة والتأسيس للدّولة الديمقراطيّة. إذ لا إمكانيّة لنجاعة أمنيّة حقيقيّة ومستديمة خارج إطار الدولة الديمقراطيّة التي تسمح بإدماج المكوّنات الفكريّة والسياسيّة في بلادنا.
- تدارك العشريّتين الفارطتين التي لم يقم فيها النظام السابق بالتجهيز الجدّي واللّازم للجهازين الأمني والعسكري وتدريبهما على تكتيكات مقاومة الإرهاب. وهو ما يستوجب تعاوناً وثيقاً بين تونس وقوى إقليميّة ودوليّة تمرّست على هذا النوع من الحروب.
- أولويّة الحاجة للتجهّز بأسلحة خفيفة مناسبة لتكتيكات حرب العصابات بدل التركيز في المرحلة الراهنة على اقتناء الأسلحة الثقيلة على أهميّتها.
- ضرورة إصلاح المنظومة الاستخباريّة من خلال مركزة القرار فيها، مع أولويّة التجديد التكنولوجي دون تهميش العنصر البشري.

وفيما يتعلق بالتوصيات ذات المدى المتوسط، فهي تتعلّق أساساً بالجانب الثقافي العقدي. فممّا لا شكّ فيه أنّ عزل الحاملين لفكر التيّار الجهادي عن حاملي السلاح، يقتضي مقاربة ثقافيّة تستوجب حواراً عقديّاً نشيطاً يفصل بين ما هو فكري وما هو عنيف. ونقصد بذلك التوجّه المعروف بـــ«المراجعات» الذي جرّبته أقطار عربيّة أخرى، ولاسيّما الجزائر والمغرب. وهنا، من الضروري الإشارة أنّ لكلّ تجربة خصوصيّتها، وأنّه لا يمكن اصطناع المراجعات إذ هي تيّار عفوي ينبع بالأساس من داخل التيّار وفي سياقه التونسي المحض الذي يشكو فراغاً نسبيّاً في رجال العلم الشرعي من الوعّاظ والخطباء القادرين على مناظرة أبناء التيّار، وهو أمر لا بدّ من العمل على تجاوزه.

أمّا فيما يتعلّق بالتوصيات ذات المدى البعيد، وفيما يتعلّق بالجانب الاقتصادي الاجتماعي، فنشير إلى الارتباط الواضح بين خريطة انتشار التيّار السلفي الجهادي وبين خريطة التهميش الاقتصادي الاجتماعي. ولا يعني ذلك وجود علاقة آليّة ميكانيكيّة بينهما. كما نشير إلى التقاطع بين تركيبة الاقتصاد اللّاشكلي وبين شبكات التيّار، وهو ما لا يعني أيضاً وجود علاقة آليّة بينهما. وهنا نطرح

ضرورة التفكير الجدّي في منوال التنمية المراد إنجازه والتنبّه إلى البعد الاقتصادي والاجتماعيً للظّاهرة من أجل مواجهة انتشارها، وذلك بخلق آليّات إدماج في الاقتصاد الرسمي ومقاومة الفقر في جميع مظاهره باعتماد استراتيجيّة تنمويّة جديدة تكون غايتها الإنسان وتحقيق أقصى ما يمكن من عدالة اجتماعيّة ومن تكافؤ الفرص عند شريحة الشباب بصفة خاصّة.

السلفيّة الجهاديّة في تونس بعد الثّورة

وفشل تجربة الانتظام

سامي براهم

القسم 1 التيّار السلفي الجهادي والثّورة التونسيّة

1. السلفية وتأثّرها بالعوامل الجديدة بعد الثورة

تكرّرت الإشارات البحثيّة إلى عدم وجود حركة سلفيّة في تونس بالمعنى السوسيولوجي والتنظيمي، أي عدم وجود علنيّ مهيكل ومنظّم له أطروحات متجانسة وناطقون رسميّون يعبّرون عنه ومنتمون أو أنصار واضحونn في أدائهم السياسي وفي فعلهم في الشّأن العامّ، وهو ما يجعلنا لا ندري إن كانت السلفيّة حركة عقائديّة دعويّة تعليميّة أم سياسيّة دينيّة أم عسكريّة جهاديّة أم كلّ ذلك، ويقتضي القول بأنّنا إزاء ظاهرة في حالة غليان واختمار واختبار تاريخي صعب. فهي ظاهرة بالمعنى السوسيولوجي للظّاهرة بما هي فعل اجتماعي يمارسه جموع من البشر، وهي بالتعريف ظاهرة نسبية بحكم نسبيّة الظروف التي أنتجتها والتي تتحكّم في تداخل عناصرها وترابطها.

وتبعاً لذلك، فنحن أمام ظاهرة اجتماعيّة لها بعد ديني عقائدي سلوكي سياسي بالمعنى الأنثروبولوجي للسّياسة من حيث القدرة على التّأثير في النّاس وممارسة القوّة الماديّة والمعنويّة المنظّمة والتلقائيّة، وتشكيل السّلطة، وتنظيم العلاقات والرّوابط بين المجموعات. وبهذا المعنى، فهي ظاهرة في طور التشكّل المفتوح على كلّ الانتظارات الممكنة التي أفضلها لتونس أن تتطوّر الظّاهرة نحو الاندماج السلمي في المنظومة السياسيّة وأن تعبر عن معتقداتها الدينيّة وقناعاتها السياسيّة وتدافع عنها مثل كلّ العائلات الفكريّة

والسياسيّة وتطرحها لاختيار المجتمع، أمّا أسوأ تلك الانتظارات فهو الانخراط في مخطّطات عنفيّة تحت عنوان الجهاد.

فبعد عقود الاستبداد والقمع والانفراد بالرّأي، فتحت الثورة التونسيّة أبواب الحريّات على مصاريعها، فوجد كلّ صاحب رأي سياسي أو ديني أو فكري مجالاً للتّعبير عن نفسه وأطروحاته، ولم تكن السلفيّة في ذلك حالة متفرّدة. غير أنّ صراع الهويّة الحادّ الذي دشّنته نخب ذات توجّه لائكي متشدّد منذ الأيام الأولى للثّورة، سرّع في نسق الظهور السلفي وتعبيره عن ذاته المذهبيّة أو السياسيّة.

وكثيراً ما تساءل خصوم تيّار الإسلام السياسي عموماً عن مشاركة الإسلاميّين في أحداث الثورة مسجّلين غيابهم البارز، وهو ما يبدو تشخيصاً غير دقيق للفاعلين في الثورة التونسيّة، حيث غابت كلّ الأحزاب السياسيّة عن أحداث الثورة لأنّ سقوفها السياسيّة كانت إصلاحيّة، ولم يكن في البرنامج السياسي لأيّ حزب القيام بثورة شعبيّة كالتّي وقعت. ولكن في المقابل، واكب منظورو تلك الأحزاب من المنتمين والأنصار تحركّات الثورة، لا بدفع رسمي من أحزابهم، ولكن من منطلق الوعي الذاتي والحسّ الوطني والغضب الشعبي، فحضر الإسلاميّون كما حضر غيرهم من أبناء العائلات الفكريّة والسياسيّة التونسيّة.

2. التيّار السلفي والموقف من الثّورة

أمّا بخصوص مشاركة التيّار السلفي في الزخم الثوري، فيمكن أن نميّز بين موقفي السلفيّة العلميّة والسلفيّة الجهاديّة.

أمّا السلفيّة العلميّة التي تؤمن بعدم الخروج عن وليّ الأمر مهما بلغت درجات الظلم والفسق طالما لم يمنع إقامة الشعائر، فقد بقوا في وضع الولاء لآخر لحظات النظام المخلوع. كما لم يكونوا طرفاً في التحرّكات لاعتبارات فقهيّة تتعلّق بالفتاوى التي لا تجيز التظاهر الذي لم ينصّ عليه كتاب أو سنة نبويّة، وكذلك لاعتبارات عقائديّة تتعلّق بالخوف من الفتنة. ومثلما لم يكن لهم حضور واضح في مختلف أحداث ما بعد الثورة، فإنّهم لم يجدوا إشكالاً نظريّاً أو نفسيّاً في الاندماج مع الواقع الجديد ضمن

الضوابط العقائديّة والشرعيّة التي يقوم عليها منهجهم، وعرفوا بالتّالي انتعاشة هامّة بحكم أنّهم لم يكونوا طرفاً في المعارضة السياسيّة الحزبيّة. فقد تواصل نهج الولاء لكلّ حاكم (وليّ أمر)، بقطع النظر عن ملابسات السياسة، فما بالك إذا كان وليّ الأمر الإسلامي النّهضوي مصنّفاً ضمن أهون الشرور وإن لم يحكّم الشريعة. وتواصل النشاط الدعوي العلمي دون انقطاع أو انكسارات، بل انتعش بفضل ما عرفته الساحة المسجديّة من محاصصات فرقيّة غاب عنها الطرف الأساسي، وهو حركة النهضة ضمن التزامها بتحييد المساجد. وفي المقابل، شهدت المساجد حالة من الصّراع على المنابر والدروس والحلقات انفردت فيها كلّ فرقة بمسجد حسب موازين القوى الذي تتمتّع به في المسجد أو الحيّ. زد على ذلك عودة بعض المشائخ، وعلى رأسهم الشيخ البشير بن حسن أحد رموز التيار السلفي العلمي في تونس الذي تطوّر خطابه الديني بشكل لافت وعبّر في عدد من المناسبات عن مواقف من قضايا دينيّة تثير جدلاً سياسيّاً.

أمّا السلفيّة الجهاديّة، فقد كان المئات من أتباعها في بداية الأحداث في السجون بمقتضى قانون الإرهاب. كما كانت الوجهة الجهاديّة الغالبة على أتباعه، رغم حادثة سليمان العابرة[5]، هي العراق لا تونس، حيث قضى عدد منهم نحبه، ولا يزال العديد منهم مفقودين أو في السجون العراقيّة. ولذلك كان الموقف من الثورة في البداية مضطرباً على غرار موقف الأحزاب السياسيّة، ولكن قبل 14 جانفي بأيّام رأيناهم في الأحياء الشعبيّة ينخرطون مع أبناء هذه الأحياء في استهداف انتقامي من مقرّات السيادة، خاصّة مراكز الشرطة. كما رأيناهم يوم 14 جانفي دون رايات أو شعارات بارزة. وبعد سقوط الطاغية، انخرطوا بشكل تلقائي في حماية الأحياء والمراقبة، ليظهروا بشكل كثيف ومنظّم في اعتصام القصبة الثاني حيث سيطروا على القيادة الفعليّة للاعتصام من خلال احتلال مساحة تابعة لمبنى وزارة الماليّة أشبه بالمصطبة أو مدار المسرح، نظّموا من خلالها كلّ ما له علاقة بالتّموين والحاجات الماديّة وخاصّة الغذائيّة للمعتصمين، كما افتكّوا جزء مهمّاً من المساحة الإعلاميّة والتنشيط الثقافي

5 - في سنة 2006، دخلت مجموعة من الأشخاص التراب التونسي عبر الحدود الجزائريّة مزوّدة برشّاشات كلاشنيكوف، واستقرّت بمنطقة سليمان جنوب العاصمة التونسيّة، وقد قتلوا في مواجهة مسلحّة مع الأجهزة الأمنيّة... وتمّ على الإثر إلقاء القبض، بموجب قانون الإرهاب الصادر سنة 2003، على عدد من أتباع التيّار السلفي الجهادي أشارت بعض التقارير إلى أنّ عددهم بلغ الألفي شابّ.

للاعتصام... وقد كان ذلك يتمّ في أجواء نفسيّة مشحونة ضدّ حكومة الوزير الأوّل محمّد الغنوشي وحّدت كلّ المعتصمين و لم تترك مجالاً للصّراعات الإيديولوجيّة والفرز والتّمايز، رغم وجود مناوشات من حين لآخر على خلفيّة ذلك... ومنذ إقرار المجلس الوطني التّأسيسي وجهة للتونسيّين، بدأ الصّراع في تونس يأخذ وجهة انتخابيّة حادّة بغلاف ذي طابع حضاري ثقافي ديني... وهذا المناخ المتسم بالتّدافع، هو ما أخرج التيّار السلفي الجهادي من سرّيته، لا باعتباره امتداداً للتيّار الإسلامي وأحد مكوّناته، بل باعتباره مكوّناً مستقلاًّ ومتمايزاً عن بقيّة التشكيلات الإسلاميّة، تمايز الفرقة الناجية والطائفة المنصورة عن فرق الضلال والزيغ العقائدي والسياسي كما يعتقد منظوروه.

وقد ساهم في الدّعم المعنوي لهذا التيّار، ظهور زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن بعد اغتياله من خلال شريط يُثني فيه على الثورة التونسيّة حيث ذكرها بالاسم واعتبرها ثورة عزّ وإباء لا ثورة خبز وكساء، واعتبرها قصب السّبق، ودعا لدعمها واستثمارها في سياق إرساء دولة الإسلام، وهو نفس المضمون الذي ورد في الشريط الذي وجّهه أيمن الظواهري خليفة أسامة بن لادن لأنصار هذا التيّار في تونس حيث اعتبر تونس دار دعوة لا دار حرب[6].

ورغم ما أدّى إليه ذلك من دفع معنوي يمكن أن يفضي إلى تطوير هذا التيّار من حيث مرتكزاته النظريّة وخطابه وأدائه في الساحة، إلا أنّ هذا التيّار لا يزال جسمه مشتّتاً وقياداته غير متجانسة وأداؤه مضطرباً مذبذباً. ولا أدلّ على ذلك من بعض الأحداث التي يُوظَّف فيها هذا التيّار ويُستدرج لمواقف وردود أفعال تثير حوله الكثير من الأسئلة والاستنكار. ولعلّ أبرز تلك الأحداث التي تكشف الاضطراب والتذبذب، ما وقع في منطقة بئر عليّ بن خليفة من تجميع للأسلحة قصد الإعلان عن إمارة إسلاميّة تحكم بشرع الله، واعتصام كلّية الآداب بمنّوبة على خلفيّة إشكاليّة النّقاب التي انتهت بحادثة إنزال العلم والتي وضعت هذا التيّار في حرج أخلاقي وسياسي كبير كا من شأنه إمّا أن يدفع به للاندماج صلب الحراك الاجتماعي والسياسي التونسي والتّأقلم مع الأعراف الثقافيّة والذّوق العامّ وذلك بتطوير أطروحاته ومضامينه الفكريّة والعقائديّة وبالتالي أدائه الدّعوي والسياسي، أو أن يؤدّي به

6 – انظر: "**تنظيم القاعدة يعتبر تونس أرض دعوة بدل جهاد**"، موقع السكينة، بتاريخ 24 ماي 2013 على الرابط: http://www.assakina.com/news/news2/25099.html#ixzz3Gm3p3Cax

إلى انتهاج مسلكيّة أخرى تقوم على المفاصلة والتكفير والهجرة وترسيخ شعور الغربة والعزلة والمرابطة ومراكمة شروط القوّة الماديّة بشكل سرّي منظم قصد ارتكاب عمليّات عنف تحت عنوان الجهاد.

3. التيّار السلفي الجهادي على مفترق الثّورة

هل رسّخت هذه العوامل اتّجاهات سابقة أو بلورت اتّجاهات أخرى؟

يلاحظ أيّ متابع للظّاهرة السلفيّة بتونس أنّ العوامل الموضوعيّة سالفة الذّكر أربكت منظوري هذا التيّار وأخرجتهم من وضع الاطمئنان والتّسليم والوثوقيّة التي كان يضمنها العمل السرّي وواقع الاضطهاد في غياب المحاككة مع أطروحات مقابلة من داخل شركاء المرجعيّة الإسلاميّة أو خارجها.

لقد كانت الثورة بمثابة صدمة الحداثة، حيث وضعت هذا التيّار في موقف الاختبار والحجاج والمناظرة، ممّا سيفتح بالضّرورة على التفكير في ما يُفترض أنّه أسُسٌ نظريّة تشكّل مرجعيّة شرعيّة لهذا التيّار، وتكون إطاراً لبناء تنظيميّ وفق البرامج والأهداف التي لم تتغيّر.

ويلاحظ كلّ متابع مهتمّ، أنّ خطاب التيّار السلفي الجهادي تطوّر بشكل مهمّ منذ قيام الثورة إلى اليوم. فقد كان الشّعور الغالب في بداية الثورة، أنّ ما وقع في تونس قد تمّ بإرادة إلهيّة تسوق هذا البلد لمستقبل إسلامي نهايته قيام دولة الشريعة. ولعلّ غياب مرجعيّة إيديولوجيّة موجّهة وقيادة حزبيّة بارزة لأحداث الثورة، أعطى ذلك الانطباع القائم على غياب التحليل الموضوعي والتمثّل المنهجي التاريخي للوقائع، ودفع ذلك التصوّر الوجداني الذاتي الذي لا يفهم الأحداث ضمن منطقها السببي. ولعلّ هذا جعل التيّار ينخرط في ردود فعل انفعاليّة تلقائيّة غير مدروسة تجاه بعض التصرفات الاستفزازيّة والسلوكات المنفلتة من بعض الفاعلين السياسيّين والإعلاميّين والمثقّفين، مثل ما حفّ بعرض فلمي «لا ربّي لا سيدي»[7] و«برسيبوليس»[8] وإن كنا لا نملك ما يجزم أنّ تلك التصرّفات والسلوكات الاستفزازيّة

---

7 – شريط سينمائي للمخرجة التونسيّة نادية الفاني، عُرض بتونس في جوان 2012، واعتبره التيّار السلفي "يدخل في إطار الحملة العالميّة التي تستهدف الاسلام بقيادة الصهيونيّة العالميّة التي جنّدت أتباعها لمحاربة الاسلام وأتباعه"، وهو ما تسبّب في مهاجمة بعض منظوري التيّار لقاعة أفريك آرت في العاصمة التي قامت بعرضه. وقد أصدرت وزارة الشؤون الدينيّة آنذاك

هي محاولات منهجيّة مدروسة قصد استدراج هذا التيّار لحلبة صراع عنيف لم يستعدّ لها بل هو غير مؤهّل أصلاً لخوضها، فإنّ التيّار الإسلامي عموماً تقبّلها في هذا الاتّجاه، ممّا وفّر مناخاً مشحوناً وأعطى الانطباع أنّ هناك من يريد التشويش على الثورة، وخاصّة على القوى التي أفرزتها، وهي أساساً من يمكن أن نطلق عليهم حزب الهويّة، وهو ما وضع هذا التيّار في موقف المتريّث الذي لا يريد أن تُؤتى الهويّة من قبله.

لقد ساهمت محاولات الجسم الإسلامي الأوسع لترشيد هذا التيّار والحملات الإعلاميّة على مواقع التواصل الاجتماعي (الفايسبوك أساساً)، باعتماد التقليل من خطره وكشف محاولات استدراجه وخلفيّات من يقفون وراء ذلك وخططهم، في امتصاص احتقانه في عدد من المناسبات ودفعه إلى التراجع عن بعض التحرّكات التي كان يمكن أن تفضي إلى كوارث عنفيّة من طرف أنصار هذا التيّار أو بعض المنفلتين أو المخترقين، ولذلك تمّ إلغاء عدد من المظاهرات التي كان هذا التيّار ينوي القيام بها أو تعويضها بمهرجانات خطابيّة.

غير أنّ الإحساس بالغبن والضّيم كان يلازم وجدان أنصار هذا التيّار بسبب إقصائه من الإعلام الذي كان يشنّ حملات دعائيّة واسعة تشيطن منظوريه وتُحرج الحكومة المحسوبة على أغلبيّتها النهضويّة وتتّهمها بالتّقصير في التصدّي للظّاهرة بشكل وصل حدّ التحريض غير المباشر على إعادة انتهاج المسلك الأمني للنّظام السابق تجاه الظاهرة الإسلاميّة في عمومها.

بياناً جاء فيه: "**تستنكر وزارة الشؤون الدينيّة المساس من المقدّسات ومن رموز ديننا الحنيف وهويّتنا العربيّة الإسلاميّة، وتعتبر أنّ حرّية التعبير والإبداع حقّ عامّ لا يمكن ممارسته إلاّ في إطار الحرّية المسؤولة التي تستوجب احترام حرّية ثقافة الاختلاف. كما تدين الوزارة أعمال العنف والمساس بمبادئ الثورة التونسيّة السامية ومكاسبها، وترفض كلّ أشكال الاعتداء على المواطنين وعلى الممتلكات الخاصّة والعامّة**".

8- شريط كرتوني للمخرجة الإيرانيّة مارجان سترابي، تمّ عرضه مدبلجاً باللّهجة التونسيّة على قناة تلفزيّة تونسيّة خاصّة (قناة نسمة)، وقد أثار المقطع الذي يمثل تجسيداً للذّات الإلهيّة غضب شريحة واسعة من التونسيّين وقام عدد من أتباع التيّار السلفي بمظاهرات وصلت حدّ التهجّم على مقرّ القناة، وصدرت فتاوى كفّرت الفريق العامل بها، وتمّت محاكمة مسؤولي القناة وتسليط عقوبة ماليّة عليهم.

وقد ساهم هذا المناخ المتوتّر في حالة اختمار ومراجعة داخل هذا التيّار، وبدأنا نشهد خطاباً بدأ يستوعب الواقع وينظر إليه ضمن تصوّر يراعي الأولويّات ويوازن بين الخيارات. غير أنّ واقعة إنزال العلم الوطني من قبل أحد السلفيّين الجهاديّين في اعتصام كلّية الآداب بمنّوبة، كان الحدث الأبرز الذي أربك الضمير السلفي ووضعه في موقف الاتّهام أمام عموم التونسيّين، وكان له أثر واضح في التصريح البارز الذي ورد في خطبة أبي عياض أحد رموز هذا التيّار، حيث أعلن بأنّ تونس هي دار دعوة لا دار حرب، واعتبر أنّه ليس هناك أسباب موجبة للجهاد في تونس. وإن كان عبّر عن عدم إيمانه بالحكومة ولا بالقوانين الوضعيّة، فإنّه قال في المقابل «**خلّوا بيننا وبين النّاس... نحن اخترنا العمل في العلن، فلا تدفعوا الشباب للعمل في الخفاء، لأنّ العمل في الخفاء سيكون خطره على الكلّ**»[9]، ودعى أنصاره للمساهمة في العمل المدني التضامني. وقد سبقه تصريح المرشد الروحي للتيّار الشيخ الخطيب الإدريسي فى إحدى الجرائد التونسيّة، حيث ذهب إلى حدّ إنكار التسمّي بالسلفيّة وقال: «**نحن مسلمون وكفى وتسمية سلفيّة جهاديّة أُلصقت بنـــا. نحن لا نكفّر أحداً، والأصل أنّ هذا الشّعب مسلم... أقول للإعلام وللسياسيّين: كفاكم تفريقاً للمسلمين بهذه التسميات، فلو كانت هناك سلفيّة جهاديّة، ألا تكون هناك سلفيّة صلاتيّة أو زكاتيّة أو صياميّة؟ (...) نحن من عوامّ المسلمين ولا نكفّر أحداً إلاّ من ثبت عليه الدليل بالقرآن والسنّة. ونحن لا نُلقي الأحكام جزافاً، فالأصل أنّ هذا الشعب مسلم، وكلّ المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه، هذا ما رواه أبو هريرة عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم. فالدّماء والأموال والأعراض مكفولة لا يخطئ فيها أحد**»[10].

ومن البدهي أنّ من شأن مثل هذا الإعلان أن يقلّص حالة الاحتقان والشكوك، لا فقط بين التيار السلفي الجهادي وحركة النهضة، بل كذلك بينه وبين الحكومة التي اعتبروها حكومة كافرة لأنّها قطعت المسار الذي كان سيقود البلد لتطبيق الشريعة والحكم بما أنزل الله. ومن هنا، يمكن أن نستنتج دون عناء كبير أنّ كلّ المعطيات تشير عموماً إلى قابليّة هذا التيّار للتطوّر فكريّاً والتهيكل سياسيّاً،

9 - "**لسنا دعاة عنف ولا نسعى لإقامة إمارة إسلامية في تونس**"، حوار مع أبي عياض التونسي، أجرته الصحفيّة فريدة لكحل، جريدة الشروق التونسيّة بتاريخ 8 مارس 2012.

10 - "**نحن مسلمون وكفى وتسمية سلفيّة جهاديّة أُلصقت بنـــا**"، حوار مع الخطيب الإدريسي، أجراه الصحفيّ محمّد عبد المؤمن، جريدة الصريح بتاريخ 25 فيفري 2012.

خاصّة وأنّه يتهيكل فعلاً على مستوى العمل الجمعيّاتي المدني سواء على المستوى الخدماتي التضامني أو من خلال جمعيّات التدريس والنشاط العلمي، فضلاً عن النشاط المسجدي ومعارض الكتب اليوميّة أمام المساجد الكبرى.

4. وزن الحركة السلفيّة بتونس ودورها مستقبلاً

إنّ مستقبل الحركة السلفيّة في تونس بشقيّها العلمي والجهادي متوقّف على جملة من الشروط الموضوعيّة:

*الشرط الأوّل: توفّر المناخ السياسي الصحّي والسليم وتطوّر الوضع الاجتماعي والاقتصادي الذي يمكّن من نجاح مسار الانتقال الديمقراطي، وبالتّالي ترسيخ الشروط الموضوعيّة لقيام الدولة والمجتمع السياسي والمدني بالأعباء الملقاة على عاتقهم. وسيمكّن ذلك المجموعة الوطنيّة من أن تتفرّغ لما يمكن أن نعتبره ثورة ثقافيّة تستأنف حركة الإصلاح الديني والاجتهادي الذي عرفته تونس طيلة القرن التاسع عشر من قبل نخبة وطنيّة زيتونيّة وعصريّة حاولت التّأصيل والانفتاح على المعارف الكونيّة. ونقصد بذلك أنّ فشل مشروع النهوض السياسي والاجتماعي والاقتصادي سيؤدّي إلى نكسة على مستوى مشروع التنوير الفكري، وهو ما سيغذّي حتماً التطرّف في كلّ المدارس الفكريّة يميناً ويساراً.

وفي غياب معايير دقيقة لقياس وزن الحركة السلفيّة بتونس اليوم، فإنّ المشاهدة العينيّة تشير إلى أنّ حجمهم العددي يفوق التيّار العلماني بوجهيه الليبيرالي والماركسي مجتمعين، مع وجود تفاوت ملحوظ في الكفاءة والخبرة والرصيد المعرفي، حيث يبقى التيّار السلفي تياراً شعبيّاً شبابيّاً يغلب عليه عوامّ القاعدة المسجديّة رغم امتداده النسبي في الجامعة.

*الشّرط الثاني: وهو شرط يتعلّق بمستقبل الحركة السلفيّة التونسيّة في اتّجاه تونستها، لا بالمعنى القطري أو المذهبي الضيّق، بل بمعنى قدرتها على الاستجابة لحاجات الواقع التونسي ومراعاة متطلّباته ومصالحه، وهو ما توفّر السياسة الشرعيّة مساحة واسعة له. ويتوقّف ذلك على استقلاليّة هذه الظاهرة عن أيّ موجّهات خارجيّة ماديّة أو معنويّة، وعدم ارتهان قرارها لجهات ليس لها الخبرة والمعرفة الكافية

بالواقع التونسي والأعراف العامّة في كلّ المجالات. فالسّياسة هي فقه الواقع وتقدير المصالح، ولا يمكن لمن يعيش ضمن أفق معرفي أو اجتماعي خاصّ أن يسقط الحلول التي استنبطها من واقعه على واقع آخر. ولا نقصد بذلك عزل التونسيّين عن المثاقفة والانفتاح على كلّ الأطروحات والاجتهادات والمقاربات سواء في مجال المعارف الشرعيّة الدينيّة أو الفكريّة عموماً ضمن مبدأ حريّة الاعتقاد والضمير والتفكير والتعبير، ولكن اشتراط أن يكون ذلك ضمن حراك داخلي شفاف وعلني يوفّر الحصانة الأخلاقيّة والنفسيّة والمنهجيّة والمعرفيّة للتونسيّين وخاصّة الشباب، دون أن يكونوا جزء من أجندة خارجيّة خفيّة تبشيريّة مدعومة بقوّة المال.

إنّ مستقبل السلفيّة التونسيّة سيتحدّد وفق استقلاليّة القرار السياسي وأصالة الاجتهاد التونسي، ونقصد بذلك فقه الفتوى التي تختلف باختلاف الزمان والمكان والإطار البشري. وإنّ من شأن تَوْنَسَةَ الحركة السلفيّة أن يدفع بها للتّمايز عن نظيراتها المشرقيّة، بل حتّى عن مركزها الأمّ الذي أنشأها، وسيجعلها تقترب أكثر من التيّار الوسطي العامّ الذي تمثّله المدرسة التونسيّة بروافدها الإصلاحيّة الزيتونيّة وأفقها المقاصدي التنويري والتوجّه النهضوي عموماً.

إنّ السّلفي الجهاديّ الذي غادر مقاعد الدّراسة في المعهد أو الجامعة رغم تفوّقه العلمي، وترك والديه وعائلته وربّما زوجته وأبناءه وعمله، وخلّف الوطن الضيّق وراءه حيث «وطنه عقيدته»، وتحمّل المخاطر الأمنيّة ومشاقّ الطريق لينضمّ لمن يعتبرهم مجاهدين في سبيل نصرة الدّين وتحرير أرض الإسلام وطرد من يعتبرهم غزاة صليبيّين في أفغانستان أو الشّيشان أو العراق أو الصّومال أو على أرض الدول المشاركة في ذلك الغزو... هذا السلفي وبقطع النّظر عن تقييمنا للخلفيّات الأيديولوجيّة التي تقوده، والوسائل والطّرق الموظّفة في ذاك السّلوك المسمّى جهاديّاً، لا بدّ أنّه معبّأ بوجدان حيّ وطاقة إيجابيّة تدفعانه للتّضحية والبطولة، ولكن في الاتّجاه الذي لا تقرّه في غالب الأحيان القيم الدّينيّة والأحكام الشرعيّة المجمع عليها، وكذلك القيم الحقوقيّة الكونيّة والتشريعات الوطنيّة والأعراف الاجتماعيّة. إنّ تلك الطّاقة وذلك الوجدان وتلك الصدقيّة وذلك الحماس يمكن توظيفها، لو أمكن ترشيد الوعي وتصحيح الفكر وتنوير العقل، في معركة الجهاد الأكبر ضدّ الفقر والجهل والاستبداد والتفكّك الاجتماعي والتعصّب والغلوّ. ولا يمكن، بل لا يحقّ لأحد أن ييأس من إصلاح مواطنه، لأنّه لا أحد

يمكن له أن يصادر على ما في سرائر الناس وما يخبّئه لهم المستقبل وهل أنّ قلوبهم قد طُبع عليها، أو أنّ عقولهم أُقفلت عن التحوّل من الجمود إلى الحركة والتفكير.

القسم 2 التيّار السلفي الجهادي في تونس وتجربة الانتظام

1. تمهيـــــــد

قبل الخوض في الموضوع، لا بدّ من التّساؤل عن مدى شرعيّة البحث في تصنيف أنصار الشّريعة ضمن الحركات الإرهابيّة، وهو مطلب سمعناه يتكرّر من بعض السياسيّين حيث طالب بعضهم بإدراج هذه التشكيل الحركي ضمن الحركات الإرهابيّة حتّى يصبح تحت طائلة قانون الإرهاب[11] وضمن النّشاط الدّولي لمكافحة الإرهاب العابر للقارّات والسيادات الوطنيّة. وإن كان رئيس الحكومة لم يصنّف هذه الحركة برمّتها ضمن حركات الإرهاب، فإنّه اعتبر عدداً من المحسوبين عليها قد تورّطوا في أعمال إرهابيّة[12]... ممّا يجعلهم تحت طائلة هذا القانون الذي طالما طالب الحقوقيّون والمعارضون السياسيّون زمن الاستبداد بإلغائه، لما يتضمّنه من إطلاق يد المؤسّسة الأمنيّة والسلطة التنفيذيّة عموماً والقضائيّة، بقانون استثنائي يتضمّن الكثير من الانتهاكات لحقوق التقاضي منذ لحظة الإيقاف الأولى إلى آخر مراحل التصريح بالحكم...

فكمالا يخفى على كلّ متابع، فإنّ الجهد الدّولي لمناهضة الإرهاب يقوم على سياسة المكيالين، حيث يصنّف ضمن الإرهاب حركات مقاومة شريفة وتُبرّأ دول تمارس جرائم الإبادة والمجازر الجماعيّة. لذلك يبدو مصطلح الإرهاب غائماً فضفاضاً يخلط بين الموقف المبدئي من العنف غير المشروع، والسياقات

11 - هو القانون عدد 75 لسنة 2003 المؤرّخ في 10 ديسمبر 2003 والمتعلّق بدعم المجهود الدولي لمكافحة الإرهاب ومنع غسل الأموال، وقد قرّر مكتب المجلس الوطني التأسيسي مواصلة مناقشة مشروع قانون مكافحة الإرهاب بعد الحملة الانتخابيّة انطلاقاً من يوم 28 أكتوبر ليتواصل إلى يوم 08 نوفمبر 2014. ويأتي هذا القرار في ظلّ دعوة بعض الأطراف السياسيّة إلى التخلي عن مناقشة مشروع القانون المذكور لفائدة البرلمان القادم.

12 - أنجز هذا البحث قبل إعلان حكومة عليّ العريض أنصار الشريعة تنظيماً إرهابيّا بتاريخ 27 أوت 2013.

السياسيّة المختلفة. وهذا ما حدا بوزارة العدل وحقوق الإنسان في تونس إلى التفكير في تعديل القانون عوض إلغائه، لما يمثّله الإلغاء من نقض لالتزامات وتعهّدات سابقة للثّورة.

لذلك، ستنقتصر في السياق التونسي على الجواب عن سؤال مدى قابليّة تيّار أنصار الشّريعة للعنف المادّي المسلّح تحت مسمّى الجهاد، كوسيلة لتغيير المشهد السياسي والمجتمعي لتحقيق ما يعتقدونه ضرورة تحكيم شريعة الله في الدّولة والمجتمع. علماً وأنّ هذا الاعتقاد مشترك بين جميع التيّارات الإسلاميّة، وإن اختلفوا في تأويله وطرق تنزيله.

2. السلفيّة الجهاديّة والثّورة

يفترض أن تكون الثّورات العربيّة قد أسقطت المبرّرات النظريّة والعمليّة التي أقام عليها تنظيم القاعدة شرعيّته السياسيّة والتنظيميّة والأخلاقيّة، وهي بإجمال:

- مواجهة تحالف الاستعمار الصليبي الصهيوني العالمي الكافر المناهض للإسلام والمعطّل لاستئناف تحكيم شريعة الله في الأرض تحت راية الخلافة الإسلاميّة وتعميم بسط نفوذ الإسلام لقيادة العالم.
- مواجهة وكلاء هذا التّحالف داخل الأوطان من خلال الضربات الجهاديّة الموجعة للأنظمة الاستبداديّة الطّاغوتيّة الكافرة القائمة التي تستهدف مواطن حيويّة (اقتصاديّة، عسكريّة، لوجستية، الخ)، وذلك لاستحالة إمكان خوض حراك شعبي ثوري سلمي.

إلاّ أنّ الثورات العربيّة كذّبت هذا التشخيص، وبيّنت ضعف جدوى المراهنة على خوض حرب ضد الاستعمار ووكلائه نيابة عن الشعوب. كما كذّبت استحالة قيام حراك شعبي ثوري سلمي يسقط أنظمة الاستبداد ويحرّر الإرادة العامّة للمجتمع، ويعيد بناء الدّولة على أساس العدالة والحقوق والكرامة للجميع. وقد كانت الثورة التّونسيّة أوّل إعلان عن تسفيه كلّ تلك الإيدولوجيا الجهادويّة المعولمة... ومع ذلك سيبقى لهذه الإيديولوجيا بعض البريق والوجاهة، طالما أنّ تحرّر أنظمة حكم ما بعد الثّورة من

طوق الإرادات الدوليّة الماليّة والسياسيّة أمر غير ممكن تحقّقه، على الأقلّ بشكل آنيّ، في ظلّ واقع التّجزئة وثقل تركة التبعيّة والفساد لأنظمة الحكم التي أسقطتها الثّورات.

ويفترض أن يكون لهذا الحراك الثّوري تأثيره على استراتيجيا الحركات السلفيّة الجهاديّة تلك المنضوية عضويّاً في تنظيم القاعدة أو ذات الطابع الإقليمي أو القطري المحلّي، خاصّة وأنّ الواقع الهشّ لدول ما بعد الثورات مُغْرٍ للتّنظيمات السلفيّة الجهاديّة المنخرطة في بحث حثيث عن قاعدة أساسيّة لمركز الخلافة المرجوّة وتهيئة حلقات النّصرة من خلال حسن إدارة ما سمّي بـــ «التوحّش» حسب الشيخ أبي بكر ناجي صاحب كتاب «إدارة التوحّش»[13]. والمقصود بالتوحّش حسب هذا المنظّر الجهادي هو «**تلك الحالة من الفوضى التي ستدبّ في أوصال دولة ما أو منطقة بعينها إذا ما زالت عنها قبضة السلطات الحاكمة**»، وهي حالة يعتقد المؤلف أنّها ستكون «متوحّشة»،وسيعاني منها السكّان المحليّون، ولذلك وجب على القاعدة، التي ستحلّ محلّ السلطات الحاكمة تمهيداً لإقامة الدولة الإسلاميّة، أن تحسن «إدارة التوحّش» إلى أن تستقرّ الأمور، حيث يتعيّن علي المجاهدين، إن هم سيطروا علي منطقة ما، أن يقيموا فيها إمارة لتطبيق الشّرع ورعاية مصالح الناس المعاشيّة والأمنيّة، في حين تتولّي القيادة العليا «المركزيّة» التنسيق بين تلك المناطق وترتيب الأولويّات. ويعتبر صاحب التّأليف أنّ أفحش درجات التوحُّش أي الانهيار الكامل للدّولة، «**أخفُّ من الاستقرار تحت نظام الكفر بدرجات**».

وتعتبر هذه الاستراتيجيا نموذجاً لـــ «الجهاد اللاّمركزي» في مقابل نموذج «الجهاد المركزي» الذي نظّر له أبو مصعب السّوري (عمر عبد الحكيم) المكنّى بـــ «داهية الفكر الجهادي»[14] وصاحب كتاب «دعوة المقاومة الإسلاميّة»، وهو كتاب ضخم ألّفه سنة 2004، حيث ورد في مقدّمته: «**هو كتاب لدلالة الباحثين عن العمل من أجل أداء الفريضة، والقيام بالواجب في جهاد أعدائنا من الكفّار**

13 – ناجي (أبو بكر)، **إدارة التوحّش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة**، دار النشر مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة، د. ت (المرجّح بعد ضربات 11 سبتمبر 2001)، 112 صفحة.

14 – انظر سيرته على منبر التّوحيد والجهاد، على الرابط: http://www.tawhed.ws/a?a=hqkfgsb2

الغزاة وحلفائهم وأوليائهم من المرتدّين والمنافقين». ويعتبر هذا الكتاب موسوعة تفوق 1500 صفحة في التاريخ والسياسة والعلاقات الدوليّة والفقه الديني والتفسير والاستشراف والتعبئة.

ومن أهمّ ما في الكتاب في علاقة بشكل التنظّم والهيكلة، هو «**دعوة الشباب وعموم المسلمين لممارسة المقاومة الفرديّة، بحيث لا تعتمد المقاومة على هياكل ومنظومات شبكيّة وهرميّة يؤدّي اعتقال بعض أفرادها لدمارها واعتقال جميع أفرادها، وذلك باختيار أسلوب عمل (نظام عمل)، وليس تنظيماً بالمفهوم المعروف، بحيث ينتسب كلّ مشارك في أعمال المقاومة التي يشارك فيها عموم المسلمين لمسمّى واحد هو: المقاومة الإسلاميّة العالميّة، حيث يتكامل بالجدوى عمل الكلّ، ولا يؤدّي اعتقال الآحاد لاعتقال الكلّ لأنّهم لا رابطة بينهم. وكان هذا لبّ الفكرة الحركي العسكري**».

والاستراتيجيتان (الجهاد المركزي واللامركزي)، وإن اختلفتا في الخطط والأولويات، فإنّهما تشتركان في المضامين والأهداف. كما أنّ الجهاد لديهما، هو استراتيجيا كاملة يمثّل الجهاد القتالي غايتها الكبرى، حيث يجب أن يسبقه استثمار في التّربية والتّكوين والعمل الاجتماعي، وهدفه الأقصى إقامة دولة الخلافة التي تسود العالم من جديد.

ويعتبر هذان الكتابان، وغيرهما من الكتيّبات العديدة التي تعدّ بالمئات، محاولة لتجاوز الأزمة النظريّة والعمليّة لتنظيم القاعدة والتيار السلفي الجهادي عموماً، خاصّة منذ مقتل زعيمه، وهي أزمة تتمثّل بعض مظاهرها في نضوب مصادر التمويل البشري والمادّي للقاعدة منذ أحداث 11 سبتمبر، وخاصّة بعد وفاة بن لادن، ومغادرة العديد من عناصر التنظيم أفغانستان وباكستان، وعودتهم إلى بلدانهم الأصليّة في ليبيا وتونس وشمال مالي والجزائر وموريتانيا، وكذلك مقتل العديد من العناصر القياديّة من الصفّ الأول والثاني، بحيث بات واضحاً أنّ التنظيم يعاني من تراجع قدرته على إنتاج قادة جدد يحلّون محلّ القادة الذين يسقطون الواحد تلو الآخر بسرعة لا تسمح بتدريب أشخاص لديهم الخبرة النظريّة والأمنيّة والقتاليّة الكافية للحلول محلّهم.

وقد سبق هذا الوضع ضربات أمنيّة موجعة للقاعدة في مراكز حيويّة كانت تمثّل مدداً تدريبيّاً ورمزيّاً وعاطفيّاً، مثل العراق وحتّى اليمن التي لا نجد حضوراً للقاعدة في ثورتها الشعبيّة، بل تُتّهم القاعدة بتوظيفها من طرف النظام الحاكم أيّام الرئيس المتخلّي علي عبد الله صالح كفزّاعة، وذلك بفتح مجال لتحرّكاتها الموازية للثّورة لإضفاء مشروعيّة على بقائه في السّلطة بتعلّة محاربته الإرهاب.

كما نشهد بدايات تفجّر التّنظيم العالمي ذي التوجّه المركزي على مستوى القرار والتّخطيط والتّنفيذ والتوجّه المحلّي، وذلك بظهور تشكيلات جهاديّة قطريّة محليّة أو إقليميّة التوجّه، مثل «بوكو حرام» في نيجيريا و«حركة شباب المجاهدين» في الصومال، فضلاً عن انعزال بعض الجماعات في صحراء أفريقيا في ما يعرف بتنظيم القاعدة الإفريقي، وهي تشكيلات تشقّها تناقضات قبليّة وعرقيّة وتنافس على الزّعامة، فضلاً عن انحسار حركتها في مجال التّجارة الموازية واختطاف الرّهائن ومبادلتهم بفدية ماليّة كأيّ عصابة تحترف قطع الطريق في مسالك الساحل الإفريقي.

وإذا كان الخروج من القطريّة إلى العالميّة (المثال الجزائري) سمح للجماعات القتاليّة في الجزائر بمواجهة مخلّفات مشروع المصالحة في الجزائر، وأمدّهم بالمال والرّجال والعتاد والأدبيّات النظريّة والزّخم الرّمزي للجهاد العالمي، فإنّ الارتهان للقطريّة من جديد سيضع التيّار السّلفي الجهادي في مواجهة تحدّيات الواقع المجتمعي المعقّد الذي كان غائباً عن المخيال الجهادي ومثاليّته وخطابه الفوقي.

وضمن هذه التّحديات والسّياقات الموضوعيّة، تتنزّل محاولتنا فهم توجّهات التيّار السّلفي الجهادي بتونس وخياراته المرحليّة والاستراتيجيّة بين الخصوصيّة التّونسيّة والخطط والبرامج العالميّة لهذا التيّار المعولم الذي يبحث عن الأشكال الأنجع لتحقيق أهدافه.

وطالما أنّنا أمام أشكال متعدّدة للظّهور العلني لهذا التيّار غير المهيكل، اخترنا الفصيل الأكثر تنظّماً وحركيّة في صلبه (أنصار الشّريعة). وبما أنّ هذا الفصيل ليس له أدبيات رسميّة منشورة ما عدى خطب بعض قياداته وعدد من الحوارات الصحفيّة، فقد اخترنا الانطلاق من وثيقة تنظيريّة أولويّة لأحد منظّري التيّار غير التّونسيّين عنوانها «نحن أنصار الشّريعة»، وهو نصّ للشيخ أبي المنذر الشنقيطي، يُعتبر رغم صغر حجمه الذي لا يتجاوز سبع صفحات، من النّصوص التّأسيسيّة لهذا التشكّل الإسلامي السلفي الجديد الذي ظهر لأوّل مرّة في تونس ثمّ انتشر في مناطق أخرى، إذ يشرح فيه سبب اختيار تسمية

أنصار الشريعة، والعلاقة مع التيّار السلفيّ عموماً، وأهداف هذا التشكيل ووسائله في تحقيق تلك الأهداف.

3. عنوان وراية وهدف

يعتبر المؤلّف أنّ من اجتمعوا لإقامة الدّين لا بدّ لهم من اسم يميّزهم ووصف يجمعهم: «**وإنّ أحسن الأسماء وأصدق الأوصاف التي يمكن أن يوصف بها من يسعون إلى تحكيم شرع الله وإقامة الدين هو أنصار الشّريعة**»[15].

إنّه حسب المؤلّف وصف يعبر عن الهدف والغاية التي اجتمع أهل التوحيد من أجلها «**وهو عنوان وراية وهدف في الوقت نفسه**»[16].

وتعبّر هذا التّسمية حسب المؤلّف عن الحاجة للتميّز خاصّة مع التباس مصطلح السلفيّة الذي يوفّر لأصحاب المناهج المنحرفة فرصة لركوب السلفيّة وتمرير ضلالاتهم باسمها.

وأنصار الشّريعة اسم لتمييز المنتسبين إليها عن السلفيّين الذين لا يجاهدون والسلفيّين الذين يناصرون الطواغيت، والسلفيّين الذين يشاركون في الدّيمقراطية. ومن كان متّصفاً بهذه الأوصاف، حسب الكاتب، فـــــ«**حريّ بأهل التوحيد أن يبتعدوا عن الدّخول معه في سلفيّته**»، فهُم «**حين يقدّمون أنفسهم بوصف آخر غير السلفيّة، فلا يعني ذلك أنّهم غير سلفيّين (...) فنحن سلفيّون وإن لم نتميّز باسم جماعة السلفيين، كما أنّنا مسلمون وإن لم نتميّز باسم جماعة المسلمين**».

أما وصف «السلفيّة الجهادية» فصحيح أن فيه تميّزاً عن الكثير من أصحاب المناهج المنحرفة كما يتصوّر المؤلّف، لكنّه يوحي بأنّ أصحاب هذا المنهج ليس لهم من عمل إلاّ الجهاد، وهذا تلبيس كبير

15 – الشنقيطي (أبو المنذر)، **نحن أنصار الشريعة**، منبر التوحيد والجهاد بتاريخ 29 ماي 2012، على الرابط:
http://www.tawhed.ws

16 – نفس المصدر.

وفق رؤية المؤلّف. فنحن كما يقول «**كما أنّنا ننتقد على الآخرين قصور المنهج من خلال استبعاد الجهاد، فلسنا أيضاً نقبل حصر خدمة الدّين في الجهاد واستبعاد كلّ التكاليف الشرعيّة والوسائل الدعويّة الأخرى**».

أمّا اسم أنصار الشّريعة، فهو كما يقول، اتّصاف بالأوصاف التي تعبّر عن حقيقة الأهداف السّامية التي يسعون إليها، «**فإذا كان هناك من جعل اسمه مرتبطاً بالعدالة والحرّية والتنمية والإصلاح والنّور... فسوف نجعل اسمنا مرتبطا بالشريعة... فنحن أنصار الشريعة**»[17].

ويعتبر صاحب الكتاب أنّ التجمّع تحت عنوان أنصار الشريعة «**أمر واجب متعين لا يتخلف عنه من كان جادّاً في إقامة الدين... كما أنّ الانتساب إلى هذا التجمّع عبادة وقربى لما فيه من نصرة دين الله وتكثير سواد القائمين به**»[18]، وأنّ أنصار الشريعة غابوا عن الواجهة سنوات طويلة بسبب الحرب التي شنّتها عليهم الأنظمة المحاربة لشرع الله. ومن هنا، فأنصار الشريعة عودة للأصل حسب الكاتب الذي دعى إلى إنشاء تجمّعات دعويّة باسم أنصار الشّريعة في عديد البلدان ثمّ «**يمكن بعد ذالك أن يتوحّد كلّ أنصار الشريعة في كيان واحد...لأن أنصار الشريعة لا يعترفون بالحدود ولا يقيمون لها وزنا**».

4. برنامج أنصار الشّريعة وأهدافهم

يعدّد الكاتب الأمور الرئيسيّة المطلوب من أنصار الشريعة اليوم أن يهتمّوا بها:

1. تعليم العلم النافع ونشر العقيدة الصافية وتصحيح المفاهيم المنحرفة والردّ على الشبهات المضلّلة.
2. دعوة الناس بالحكمة والموعظة الحسنة إلى الالتزام بالدّين وأداء الواجبات والكفّ عن المحرّمات وهجر المبتدعات والتحلّي بالأخلاق الفاضلة.

---

17 - نفس المصدر.

18 - نفس المصدر.

3. الدّعوة إلى تحكيم الشريعة وبيان منزلة الحكم بما أنزل الله في الدّين وما يترتّب على تطبيق الشّريعة من المصالح الدينيّة والدنيويّة وما يترتّب على غيابها من المفاسد فيهما كذلك.
4. التّحذير من النّظام الدّيمقراطي والقوانين الوضعيّة وبيان ما فيهما من مناقضة للدّين واتّباع لسنن الكافرين.
5. تحريك الشارع المسلم بالخطاب الشّرعي الملتزم لنصرة قضايا الأمّة والمنافحة عن الدّين ومواكبة الأحداث والمستجدّات على الساحة الإسلاميّة.
6. تكوين «رأي عامّ» ملتزم بالشّرع وغيور على الإسلام ومتحرّر من التبعيّة للأفكار الغربيّة.
7. المساهمة بما أمكن في خدمة الأمّة في المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة من خلال العمل الخيري الذي يلبّي بعض الاحتياجات الماسّة.

5. وسائل تحقيق الأهداف

أما الوسائل والآليات التي ينبغي أن يعتمد عليها أنصار الشريعة في عملهم حسب الكاتب، فهي كلّ وسيلة وآليّة نافعة غير محظورة في الشّرع، كمنابر المساجد والدّروس والتجمّعات والملتقيات وتوزيع الكتب والمنشورات، والاستعانة بكلّ ما أمكن من وسائل الإعلام مقروءة أو مسموعة أو مشاهدة.

كما يعدّد الأهداف المرجوّة أو ما اعتبره العواقب المحمودة والفوائد الملموسة من تكوين أنصار الشريعة:

1. اجتماع كلمة أهل التّوحيد في إطار واحد، حول هدف واحد ومشروع واحد.
2. إبراز القادة المؤهلين للصّدارة من خلال هذا الإطار، حيث ليس المطلوب إيجاد قائد يتمّ تعيينه من خلال الوسائل الديمقراطيّة، بل ينبغي أن يكون تعيينه من خلال أهل الحلّ والعقد من أهل العلم الناصحين والدّعاة المخلصين.
3. الخروج من العمل العشوائي الذي يبعثر القوّة ويبدّد الطاقة والتجمّع في كيان واحد ومشروع حتّى لا تتشعّب الأهداف والجزئيّات وتزدحم القضايا وتتعارض الأولويّات.

4. منافسة بعض الشيوخ من تجّار الفضائيّات الذين برزوا في عهد الأنظمة السابقة، فلا ينبغي إخلاء الساحة لهم بعد أن سقطت الأنظمة التي كانت تدعمهم ويدعموها.
5. وجود جبهة وقوّة إسلاميّة تسعى لتحكيم الشّريعة بالوسائل الشرعيّة وليس عن طريق الديمقراطيّة.
6. وجود كيان إسلامي شرعي منافس للأحزاب الإخوانيّة والسلفيّة.

بعد كلّ هذا العرض للأهداف والوسائل، لم يذكر لنا الكاتب علاقة كلّ هذا بالجهاد القتالي الذي يعدّ من مقوّمات التيّار. فهل إذا افترضنا تحقّق هذه المطالب القصوى سالفة الذّكر أستعيض بها عن الجهاد القتالي أم أنّ تحقّقها هو تمهيد لمعركة فاصلة لا محالة قادمة يبشّر بها أهل التيّار أنصارهم ويتوعّدون بها كلّ من يعترض طريقهم نحو أهداف أكبر؟

وماذا لو لم تتحقّق تلك الأهداف بالوسائل السلميّة، أي برضى عموم التّونسيّين؟ هل يقع إكراههم عليها بالقوّة خاصّة في حال عدم إيمان أنصار التيّار بشرعيّة الاحتكام للديمقراطيّة كشكل من أشكال الحسم عند الخلاف حيث يرفضون «**تحكيم المخلوقين في شريعة الخالق وطلب رضائهم لتحقيقها في الواقع «فالخالق أعلم بما يصلح لخلقه من أحكام وتشريعات»**؟.

الحقّ أنّه في غمرة هذا الحماس للشّريعة، فإنّ أنصارها يغفلون أنّهم يناصرون، عمليّاً وإجرائيّاً، ما فهموه من الشريعة، خاصّة في ما يتعلّق بغير الثابت والتوقيفي والقطعي من ظنيّات تأويليّة ومعاملات وأحكام دنيويّة لا نصّ فيها وما يتعلّق بفقه تتريل تلك الأحكام في الواقع، وهو أمر أدخل في السّياسة الشّرعيّة واجتهاداتها.

6. استنتاجات

- أنصار الشّريعة في تقديرنا صيغة لتجاوز الأزمة الهيكليّة التنظيميّة والسياسيّة التي يعرفها تنظيم القاعدة دوليّاً وإقليميّاً.

- تشكيل أنصار الشريعة على يمين القاعدة ويسارها في نفس الوقت، فهو على يمينها من حيث راديكاليّة القاعدة وإطلاقيّة استراتيجيّتها الجهاديّة القتاليّة باعتبار الجهاد غاية وتكليفاً شرعيّاً فوق اعتبارات الزّمان والمكان، لا وسيلة لتحقيق أهداف موضوعيّة. بينما تيّار أنصار الشّريعة يؤجّل الجهاد القتالي إلى حين توفّر الحاضنة الاجتماعيّة، وتوفّر المبرّرات الواقعيّة التي تضفي مشروعيّة موضوعيّة على عمليّات جهاديّة قتاليّة مهما كانت خاطفة وسريعة وفجائيّة. وقد تتأخّر هذه المبرّرات مدّة من الزّمن يتحوّل فيها التيّار إلى حركة سياسيّة سلميّة، وإن اختُزنت عقيدة الجهاد فريضة وأداة للتّغيير. وهو على يسار القاعدة، باعتبار تمركزه نسبيّاً داخل حزام مجتمعي حامٍ، وإمكان توفّره على حيويّة وقدرة على المناورة تجعله يعتقد أنّه قادر على النّجاح فيما يمكن اعتبار القاعدة قد فشلت فيه وهو «**الجهاد من أجل إقامة إمارة شرعيّة شعبيّة تمهيداً لقيام دولة الخلافة الإسلاميّة**»، حيث الجهاد ليس مجرّد عمليّات عسكريّة، بل ثورة ذات عنوان إسلامي سلفي تطيح بنظام الطّاغوت وتقيم إمارة الشّريعة.
- يمكن لتيّار أنصار الشريعة أن يكون شكلاً من أشكال تبيئة تنظيم القاعدة وتحوّله تدريجيّاً إلى تشكيل سياسي إسلامي حركي شمولي يؤثّر في الحياة السياسيّة دون أن يكون جزء من المعادلة الديمقراطيّة المدنيّة، حيث يستفيد ممّا يوفّره النّظام الدّيمقراطي من حريّات وعدالة ومساواة وحقوق، ولكن يبقى بأقصى قدر ممكن بمنأى عن أيّ التزامات أو واجبات يقتضيها ذلك النّظام من خلال التهرّب من مقتضيات الحياة السياسيّة المدنيّة التي تحتكم للقوانين التواضعيّة، سواء كانت مرجعيّتها وضعيّة صرفة أو مزدوجة بين التشريع الإسلامي والوضعي.

ولكن إلى متى هذا التهرّب من الاستحقاق المدني؟

كان يمكن أن يكون تنظيم أنصار الشّريعة مخرجاً من حالة الارتباك النظري والتنظيمي والنّفسي التي يعيشها منظورو التيّار السّلفي الجهادي في تونس، وهو مخرج قاس على شباب هذا التيار الذي يحتاج مجهوداً كبيراً في التأهيل النّفسي الوجداني والسياسي والتكييف الشرعي لسلوكه الدّعوي السّياسي ذي المترع الجهادي.

وهذا التهرّب من الالتزام السياسي المدني سيوفّر لأنصار الشريعة، بشكل ظرفي وإن بدا مؤثّراً، حماية من السّقوط في ما تقتضيه السّياسة من مراعاة لمقتضيات الواقع «البراغماتيّة»، وسيمكّنهم من المحافظة على ضرب من النقاء الثوري والطهرانيّة السياسيّة والصفاء العقدي. كما سيمكّنهم من التّواكل على الحراك السياسي لتجييره لصالحهم، وتكوين نوع من الحراك المجتمعي البديل، ولو بشكل جزئي ولكن مؤثّر ظرفيّاً: تسيير خدماتي من خلال الإشراف على بعض المصالح العامّة، وتنظيم لبعض مناشط الشّأن العامّ، لا من منطلق مدني جمعيّاتي، ولكن في إطار استراتيجيا ذرائعيّة لمنازعة الدّولة في شرعيّتها وكسب التعاطف الشّعبي وتشكيل الحاضنة الاجتماعيّة للمشروع، خاصّة في فترات قد تترع فيها الدّولة لمقاومة التيّار وضربه بسبب تحدّيه للقوانين والتّراتيب، أو في اللحظة التي يقرّر فيها أصحاب القرار في التيّار الانتقال من مرحلة الدّعوة إلى مرحلة الجهاد.

لذلك، ورغم عدم إيمان هذا التيّار بشرعيّة الدّولة، ورفض الاحتكام لمنظومتها القانونيّة ومؤسّساتها والدّعوة لإسقاطها ضمن استراتيجيا «**تفكيك الدّولة وتركيب الخلافة**»، واستبدال الدّولة مرحليّاً بمجتمع الشّريعة الموازي لدولة الطاغوت وأعوانها وأحزابها؛ فإنّه في سبيل ذلك يستفيد من «القانون الطاغوتي» بطرق التفافيّة براغماتيّة، من خلال تكوين شبكة من الجمعيّات القانونيّة الملحقة بالتيّار لتلافي الإشكال القانوني في بعض المناشط.

كلّ المعطيات السّابقة يمكن أن تكون مفيدة في تحديد هويّة أنصار الشّريعة غير المكتملة تنظيميّاً وهيكليّاً وقياديّاً وفكريّاً، وهو ما يطرح عدّة أسئلة لا بدّ للإجابة عليها من استحضار جملة من المعطيات:

- نحن إزاء تنظيم في طور التّأسيس والتشكّل يتنازعه خياران: العمل الدّعوى التّربوي التّعبوي الخيري المجتمعي من ناحية، وخيار الحسم العسكري الرّاسخ في ثقافة منظوري التنظيم وتكوينهم العقدي والحركي وكذلك في تجربة سابقة لعدد منهم على جبهات القتال.
- إنّ عموم التيّار السّلفي الجهادي يخشى من ترويضه وإدماجه طوعاً أو كرهاً في عقد الدّولة. ولذلك سيكون من العسير إعادة بناء وعي جديد يحتاج لتأصيل وتكييف شرعي جديد يستجيب لإكراهات الواقع القطري.

- إنّ تعدّد دوائر القرار لدى هذا التيّار بين إرادات متعدّدة، بعضها داخلي وبعضها خارجي (الولاء العقائدي السياسي المعلن لتنظيم القاعدة)، يشوّش الخيارات والأولويّات بين مستعجل للمعارك الاستراتيجيّة الآتيّة لا محالة، ومؤجّل لها من منطلق مزيد الاستعداد وتوفير الشّروط الموضوعيّة وعلى رأسها استكمال تهيئة الحاضنة المجتمعيّة الأشبه بالبيعة الشعبيّة العامّة التي تعوّض الاحتكام للديمقراطيّة «الكفريّة».
- إنّ ارتهان إرادة أنصار الشّريعة وعموم التيّار السلفي لأصحاب قرار من خارج البلد تحت عنوان الحاكميّة السياسيّة العليا، وعدم معرفتهم بالظّرف التونسي من مناخات عامّة وأمزجة وأذواق وضمير جمعي وأوضاع سوسيوثقافيّة، يمكن أن يؤدّي للتّصادم بين منظوري هذا التيّار وعموم التّونسيّين، رغم ما يمكن أن يبدوه من تعاطف ظاهري.
- إنّ السّؤال الملحّ اليوم كيف يمكن أن يعيش أنصار هذا التيّار حياة دعويّة سياسيّة أهليّة وفي وجدانهم يسكن حلم الثّورة الإسلاميّة المسلّحة وبطولات الجهاد القتالي الذي يعيد للإسلام مجده التّليد على قعقعة السّيوف ووقع النّصال على النّصال، حلم ليس بينهم وبينه إلا درجة الوعي بتحديات الواقع وتعقيداته، وعي متفاوت بين منظوري هذا التيّار وقد يصل الاغتراب عن الواقع حدّاً يرى فيه الجهادي حلمه الجهاديّ رأي العين واقعاً متحققاً في مخياله الحركي لا يفصله عنه إلا لحظة تحفّز للإمساك به في غمرة حماسة واختمارة انفعال عقائديّ صادق لكنّه مستلب عن الواقع مغترب عن تحدّياته .

بسبب كلّ هذه المعطيات يبدو تصنيف هذا الحراك والاختمار الدّاخلي لظاهرة سوسيوثقافيّة هي نتاج طبيعيّ لعقود الاستبداد والتصحّر الثّقافي وتجفيف المنابع غير ذي جدوى وبدون معنى، خاصّة في مرحلة تأسيس فوجئت فيها كلّ الحركات السياسيّة بالثّورة واستحقاقاتها ولّما تنخرط بعد بشكل جدّي في المراجعة والنّقد الذّاتي وإعادة البناء الفكري والتنظيمي. ولا أدلّ على ذلك من أنّ عديد الفصائل اليسراويّة لا تزال تعيش مثلها مثل التيّار السلفي الجهادي على وقع حلم الثّورة الاشتراكيّة المنتظرة التي تطيح «بطاغوت «طبقي عميل للرأسماليّة العالميّة... اختلاف في المرجعيّات والتقاء في الاستراتيجيّات.

هو تصنيف سياسي إداريّ ربّما يوسّع من صلاحيّات المؤسّسة الأمنيّة لمقاومة الجرائم السياسيّة والكشف عن مرتكبيها والوقاية من تكرارها ولكن يبقى دون سند قانونيّ في بعده الجماعيّ التعميميّ ويحتاج لمقاربة قانونيّة حقوقيّة مؤسسة على الوقائع والحجج وو المعطيات الموضوعيّة الشّاملة.

ستبقى الأحلام الأيديولوجيّة نابضة في وجدان معتنقيها قد يغامرون بفرضها على المجتمع وقد يتمكّنون من تصريفها في شكل أدبي فنّي قيمي فتتحوّل بمرور الزّمن إلى سرديّة دافعة للنّضال من أجل بناء المشترك الوطني: تحقيق أهداف أوّل ثورة في تاريخ الشّرق الإسلامي منذ قرون... الكرامة الحريّة المساواة العدالة الاجتماعيّة.

القسم 3 تونس في استراتيجيّات الجهاد العالمي

يتنزّل هذا القسم من البحث ضمن إشكاليّة تحديد هويّة التيّار السّلفي الجهادي في تونس وعلاقته بما أصبح يطلق عليه اصطلاحاً «تيّار الجهاد العالمي» [19] حيث تشير عديد المعطيات الموضوعيّة الأوليّة أنّنا أمام تيّار له امتداداته العضويّة خارج تونس رغم السياقات المحليّة التي حفّت بظهوره وانتشاره بعد 14 جانفي 2011. ويكفي أن نشير إلى مبايعة تيّار أنصار الشريعة بشكل رسميّ معلن أبا بكر البغدادي أميراً لـــ«الدولة الإسلاميّة في العراق والشّام» ثمّ خليفة للمسلمين بعد الإعلان عمّا سُمّي «دولة الخلافة»، وما يثيره ذلك من إشكالات واستتباعات تتجاوز معضلة الإرهاب إلى معايير تصنيف من أقدموا على هذا الشّكل من الانتظام السياسي، خاصّة وأنّ البيعة بخلفيّاتها الدينيّة التشريعيّة والسياسيّة والتنظيميّة تعني الولاء والبراء والطّاعة. فهل نتعامل مع هؤلاء المبايعين باعتبارهم رعايا دولة أجنبيّة وإن لم تكن عضواً في المنتظم السياسي الدّولي ؟ أم متجنّسون ؟ أم عملاء ؟ وهو وضع يؤكّد على مشروعيّة البحث الدّقيق والعميق في علاقة التيّار السلفي الجهادي في تونس باستراتيجيّات الجهاد العالمي، لا فقط باعتباره امتداداً له أو متأثّراً بإيديولوجيّته، بل كذلك باعتباره امتداداً عضويّاً وجزءًا من مرجعيّةٍ صاحبةُ مشروع سياسي

19 – في مقابل حركات جهاديّة حافظت على طابعها القطري المرتبط بسياقاتها المحليّة مثل حركتي الجهاد الإسلامي وحماس في فلسطين.

جيواستراتيجي في المنطقة وكلّ العالم، ممّا يجعل من المهمّ تحديد هويّة هذا التيّار بين المؤثّرات والسياقات المحليّة (الاجتماعيّة والنفسيّة والثقافيّة والسياسيّة)، والمؤثّرات الخارجيّة.

ولا بدّ من التّأكيد منذ البداية على صعوبة تحديد هذه الهويّة، حيث يجد الباحث والمتابع نفسه أمام ظاهرة مركّبة معقّدة على جميع المستويات تقوم على تعدّد الأبعاد والعناوين والواجهات والمؤثّرات:

- فهي ظاهرة متنوّعة متراكبة من حيث مكوّناتها البشريّة (مقاتلون قدامى على مختلف الجبهات العالميّة، مساجين قانون الإرهاب، مستقطبون قبل الثّورة، مستقطبون جدد بعد الثّورة، قاعدة مسجديّة، مساجين حقّ عامّ استقطبوا في السّجون، منحرفون تائبون، أتباع للنّظام القديم تائبون أو محتمون بالظّاهرة أو مخترقون لها، مهمّشون وجدوا الكفالة والدّعم في ظلّ غياب الدّولة والمجتمع المدني، مهرّبون متخفّون أو وجدوا شرعيّة لسلوكهم من داخل الظّاهرة، متديّنون يائسون من الخيار الدّيمقراطي، أشخاص لديهم نزوع للقيادة والزّعامة، أشخاص لديهم نزوع للبطولة والمغامرة، أشخاص واقعون تحت تأثير معطيات موضوعيّة أو ذاتيّة مثل القرابة والصّداقة، الخ...).
- وهي ظاهرة دينيّة مذهبيّة لها مرجعيّاتها العقائديّة والفقهيّة والمعرفيّة وسجلاّتها اللغويّة المخصوصة.
- وهي ظاهرة دعويّة تتبنّى واجب تصحيح العقائد الفاسدة والسّلوكات البدعيّة الشّائعة في المجتمع.
- وهي ظاهرة سياسيّة مسكونة بهاجس تغيير المنظومة السياسيّة بشكل جذري من خلال الجهاد المسلّح.
- وهي ظاهرة اجتماعيّة تتركّز أساساً في المناطق المهمّشة وتتكوّن خاصّة من الفئات المحرومة التي توفّر في ما بينها إطاراً موضوعيّاً للتّضامن والحماية والإحساس بالانتماء.
- وهي ظاهرة اقتصاديّة لاشكليّة موازية منفتحة على التّهريب والأعمال الحرّة، لها سمة تكافليّة منفتحة على الفئات المهمّشة بقصد إعداد الحاضنة الاجتماعيّة للحراك الثّوري المسلّح.
- وهي ظاهرة شبابيّة تتراوح غالبيّة الأعمار فيها بين سنّ المراهقة وسنّ الثلاثين مع امتداد طلابيّ ونسوي قائم على مبدأ التطوّع التكافلي والتضامن العقائدي والاجتماعي.

- وهي ظاهرة جمعويّة تتشكّل من خلال نسيج جمعيّاتي قانوني وغير قانوني يقوم بوظائف اجتماعيّة وخيريّة وحقوقيّة ودعويّة وتعليميّة واقتصاديّة.
- وهي ظاهرة لها واجهات قانونيّة من خلال الهيئات والمؤسّسات ذات الصفة القانونيّة التي تخوّل لها الاستفادة من التعامل القانوني، ولها كذلك حراك غير خاضع للرّقابة القانون بعضه علني وبعضه سرّي.
- وهي ظاهرة إعلاميّة نشطة وكثيفة وعلى درجة من التقنيات العالية تستفيد من توظيف كلّ الوسائط والمؤثّرات والمنابر والموادّ الإعلاميّة ذات الجودة في الصياغة والإخراج الفنّي المؤثّر
- وهي ظاهرة محليّة قطريّة ذات امتداد خارجي عميق وجداناً وفكراً وعقيدة وسلوكاً، الانتماء فيه للعقيدة الجهاديّة الممتدّة جغرافياً حيثما تمتدّ مهامّ الجهادي العالمي.
- وهي ظاهرة تتوفّر على قابليّة كبيرة للاختراق العميق، نظراً لهشاشة البنية النفسيّة والعاطفيّة والتربويّة والذّهنيّة والمعرفيّة والتنظيميّة لأفرادها، ولطبيعة المشروع الطّوباوي الجامع.
- وهي ظاهرة متذبذبة بين السلميّة والعنفيّة المسلّحة، تتنازعها ثنائيّات ضاغطة أهمّها الجهاد المسلّح/الحاضنة الاجتماعيّة، صناعة الفوضى العارمة/إقامة البناء الجديد...
- وهي ظاهرة تستمدّ وجدودها الثّقافي والمعرفي من أدبيّات صيغت خارج السّياق الثقافي والمعرفي التّونسي ولم تتمكّن من إنتاج ثقافة محلّية تتفاعل مع خصوصيّات الواقع التّونسي عدا بعض الخطاب الدّعوي والفقهي المكرور، ليبقى منظورو الظّاهرة عالة على ما يُكتب ويؤلّف خصيصاً لتونس من قبل مشائخ ودعاة يجهلون واقع البلاد وخصوصيّاتها الدينيّة والثقافيّة والمجتمعيّة[20].

وتبقى الأسئلة الملحّة التي يجيب عنها البحث: كيف اجتمعت هذه السمات والمعطيات لتشكّل ظاهرة بكلّ بهذه الأبعاد والروافد المحليّة والاقليميّة والدوليّة؟ وهل السّلفيّة الجهاديّة مجرّد ردّة فعل اجتماعيّ أم فكرة وإيديولوجيا؟ وما علاقة الهامش القطري باستراتيجيات مركز الجهاد العالمي؟

---

20 – من هؤلاء هاني السباعي صاحب الخطب الشهيرة الموجهة لسلفيّي تونس، وأبو منذر الشنقيطي صاحب الكتيبات التوجيهيّة لسلفيّي تونس.

هي أسئلة ملحّة لا غنى لنا من أجل الجواب عنها تحليل تلك الخطط والاستراتيجيات التي تتجاوز كونها أدبيّات نظريّة تعبّر عن أفكار مؤلّفيها ورؤيتهم إلى مذكّرات مقرّرة بشكل رسميّ في التكوين والالتزام العملي.

إنّ هذا التمشّي المنهجي التحليلي لأدبيّات هذا التيّار لا تتنزّل فقط في محاولـــــة استجلاء أحد أبعـــــاد الظّـــاهرة، بل تصدر عن قناعة منهجيّة صاغها عـــــالم الاجتمـــــاع الدّيني روبرت ميرتون (Robert Merton)[21]، حيث يقسّم العوامل المحدّدة في الظّاهرة السوسيولوجيّة إلى قسمين: قسم الانتماء المتعلّق بالانتماء الطبقي والجهوي والعائلي... وقسم المرجعيّة المتعلّق بالخلفيّات الثقافيّة والمعرفيّة، ويعتبر أنّ القسم الثاني محدّد في تشكّل الظّاهرة الدّينيّة سوسيولوجيّاً. لذلك، فإنّ تناول هذه الأدبيّات بالدّراسة والتحليل والاستشراف هو في قلب التشخيص الاجرائي لهويّة هذا التيّار وبرامجه وتطلّعاته وخططه العمليّة، حيث تغدو الفكرة واقعة ذهنيّة متخيّلة، في انتظار تحقّقها المادّي الملموس.

1. موقع تونس في خطّة الجهاد العالمي؟[22]

يتنزّل هذا السّؤال ضمن الجدل الذي شهده الجهاد العالمي ما بعد ضربات سبتمبر 2001 حول العلاقة بين أمميّة الجهاد أو الجهاد المعولم الذي يهدف لمواجهة «الحلف الصهيوصليبي العالمي» والجهاد القطري الذي يهدف لإسقاط وكلاء هذا الحلف العالمي «أنظمة الردّة» وهو جدل حول الأولويّة والخطّة الاستراتيجيّة واخذ هذا الجدل بعداً جديداً وزخماً بعد الثورات العربيّة لما أعطته هذه الثورات من انطباع مفاده أنّ سقوط بعض الأنظمة وما خلّفه ذلك من حراك يمكن أن يكون دافعاً إضافيّاً لإنجاح خطّة الجهاد والتّسريع في التّمكين وقد ورد في ذلك مفصّلاً في عديد المؤلّفات المنشورة منذ بداية الحراك الثّوري حيث ورد مثلاً لدى أحد منظّري هذا التيّار «**الجهاد القُطْري جزء وجناح من أجنحة**

---

21 - Merton (Robert), «Structure sociale, Anomie et Déviance», In : ***Eléments de théorie et de méthode sociologique*****,** Paris: Plon, 1965, pp. 163-187.

22- مصطلح «الجهاد العالمي» هو مصطلح جديد ظهر في منتصف التسعينات عندما أعلن أسامة بن لادن أنّ الولايات المتّحدة الأمريكيّة والغرب أكبر أعداء المسلمين، وحثّ أتباعه على قتال هذا العدوّ بغضّ النظر عن المكان وطبيعته. وقد عمل هذا التركيز على الانتقال من العدوّ القريب (الأنظمة الكافرة) إلى العدوّ البعيد (الغرب)، الأمر الذي جعل مؤيّدي هذا الجهاد العالمي يبدؤون في ضرب الغرب والمصالح الغربيّة الموجودة في العالم الإسلامي.

الجهاد العالمي، فلا يمكننا الفصل بينهما لأنّ هناك علاقة جدليّة بين الاثنين، ولكن ينبغي القول إنّ العمل القطري بمفهومه القديم قد ولّى فعلاً ولم يعد ينفع ويُجدي لوحده في ظلّ هذه التكتّلات العالميّة والتنسيق المتواصل فيما بين أعدائنا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الواقع يفرض علينا أن نوسّع من مفهوم العمل القُطْري ونُغيّر لونه وطعمه ورائحته»[23].

لذلك يمكن الحديث عن تكامل بين الجهاد العالمي والجهاد القطري مهما كان للجهاد العالمي من أولويّة قصوى، فـ«**للجهاد القطري مزاياه العديدة التي لا يمكن أن نستغني عنها في إطار الجهاد العالمي المطلوب شرعاً وواقعاً، ومن هنا لا يمكننا إقصاء العمل القطري المحلّي لأنّه هو الذي يطعّم الجهاد العالمي بالرّجال والمعلومات، كما أنّه يُعتبر يداً فاعلة تنفّذ المشروع الجهادي العالمي في القطر الذي يراه قادة الجهاد العالمي المؤهّل والأقرب أن يقوم المشروع الإسلامي على أرضه**»[24].

2. خطّة الجهاد العالمي: تأسيس الخلافة من رحم الفوضى العارمة (التوحّش) أو تفكيك الدّولة وتركيب الخلافة

لا يكاد يخلو كتاب من الكتب التي تنظّر للجهاد العالمي من الإحالة على الفوضى العارمة باعتبارها مدخلاً أساسيّاً لإقامة الخلافة الإسلاميّة. والمقصود بالفوضى في أقصى مظاهرها: انهيار كامل للدّولة ومؤسّساتها، وانتفاء لوظائفها الأساسيّة (الأمن، الغذاء، الخدمات الحيويّة).

وهذا الانهيار قد يكون بفعل تراكم حدثي طبيعي داخل منطقة من المناطق، وقد يكون اصطناعيّاً أي مفتعلاً مختلقاً من خارج نسق السّياق الموضوعي التّراكمي للأحداث[25] كما سيأتي لاحقاً. وللفوضى،

---

23 – العاملي (أبو سعيد)، **واقع ومستقبل التيّار الجهادي**، منبر التوحيد والجهاد، 1432 هـ – 2011 م.

24 – ن م س.

25 – تسبق مرحلة إدارة التوحّش مرحلة أخرى تهيّئ للفوضى وتدفع لها، وهي «**شوكة النكاية والإنهاك**» التي تقوم حسب أبي بكر ناجي (صاحب كتاب إدارة التوحّش) على أربعة مهامّ هي: إنهاك قوّات العدوّ والأنظمة العميلة لها، وتشتيت جهودها، والعمل على جعلها لا تستطيع أن تلتقط أنفاسها بعمليّات وإن كانت صغيرة الحجم أو الأثر إلاّ أن انتشارها وتصاعدها سيكون له تأثير على المدى الطويل حيث سيبدأ التراخي وخلوّ الأطراف والمناطق المزدحمة والشعبيّة من القوّات

رغم كلفتها الإنسانيّة الباهظة على مستوى الأفراد والمجموعات الوطنيّة[26]، دور بنيوي في الانتقال إلى خطّة بناء الخلافة، فهي- أي الفوضى العارمة - بمثابة طقس عبور أساسيّ من الفناء إلى الانبعاث من جديد على طريقة الحركات الخلاصيّة المسيانيّة. فبالإضافة إلى أنّها تخلّص العالم من شرور **«الدّولة الطّاغوتيّة»**[27] ورموزها، فإنّها تفتح للمخلّصين المجال لإظهار قدراتهم ومواهبهم في تأمين حاجات النّاس، في انتظار إعلان دولة الخلافة.

ويعتبر كتاب **إدارة التوحّش لأبي بكر ناجي**[28] أهمّ نصّ نظّر للفوضى العارمة أو التوحّش[29] أساساً لقيام دولة الخلافة. وقد ازدادت وتيرة الإيمان بثيمة الفوضى منذ ثورات الرّبيع العربي التي

العسكريّة النوعيّة ذات الكفاءة العالية التي سيقع إرسالها لحماية الأهداف الاقتصاديّة والرؤساء والملوك، وسيكون من السّهل بذلك مهاجمة القوّات الهشّة المخصّصة لحماية المدن والمناطق الآهلة بالسّكّان وافتكاك أسلحتها. ومن هنا، يبدأ التوحّش والفوضى، وتبدأ هذه المناطق تعاني من عدم الأمان. وستتوسّع رقعة الإنهاك والاستتراف من خلال مهاجمة باقي الأهداف ومقاومة مناطق نفوذ السلطات العامّة لتشتيت جهودها وإنهاكها واستتراف قدراتها الماليّة والعسكريّة لدفعها للانهيار.

26 - ولذلك نبّه المنظّر الأبرز للفوضى العارمة من التّحديرات التي قد يقع إطلاقها بحجّة الحفاظ على النسيج الوطني أو اللحمة الوطنيّة أو الوحدة الوطنيّة، فعلاوة على أنّ هذا القول فيه شبهة الوطنيّة الكافرة حسب المؤلّف، إلاّ أنّه يدلّ كذلك على جهل بسنن سقوط الحضارات وقيامها.

27 - عادة ما يقصد بالطّاغوتيّة كلّ منظومة لا تحكم بما أنزل الله. ويتنزّل هذا المفهوم ضمن تصوّر السلفيّين للتّوحيد الذي يقتضي توحيد الألوهيّة ويعني الإيمان بوحدانيّة الذّات الإلهيّة وإرادتها المطلقة على العالم، وتوحيد الربوبيّة ويُقصد به إفراد الله بالاحتكام إليه في الشّرائع التي نزل بها الوحي.

28 - ناجي (أبو بكر)، **إدارة التوحّش:أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة**، نشر مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة، د. ت (المرجّح بعد ضربات 11 سبتمبر 2001)، 112 صفحة. وقد تزامن صدور هذا الكتاب مع التحوّلات الإستراتيجيّة التي شهدتها الحركة السلفيّة الجهاديّة، وذلك بالتحوّل من مقاتلة «العدوّ القريب» المتمثّل في النظم السياسيّة العربيّة والإسلاميّة التي تنعتها بـــ«المرتدّة»، إلى مقاتلة «العدوّ البعيد» المتمثّل بالغرب عموماً والولايات المتّحدة الأميركيّة على وجه الخصوص. وقد اكتشفت السلطات السعوديّة هذا الكتاب عام 2008، ومُنع من التداول في كثير من الدّول العربيّة. إلاّ أنّه أصبح متاحاً، لاحقاً، في أكثر من 15 ألف رابط في الشبكة العنكبوتيّة، وترجمته وزارة الدفاع الأميركية إلى اللغة الانكليزيّة بعد أن عثرت المخابرات الأميركيّة على وثائق ورسائل موجّهة من وإلى أسامة بن لادن تشمل فصولاً من هذا الكتاب.

29 التوحّش كلمة استعملها المؤلّف، ويقصد بها تلك الحالة من الفوضى التي ستدبّ في أوصال دولة ما أو منطقة بعينها إذا ما زالت عنها قبضة السلطات الحاكمة. ويعتقد المؤلف أنّ هذه الحالة من الفوضى ستكون «متوحّشة»، وسيعاني منها السكّان المحلّيون، لذلك وجب على القاعدة، التي ستحلّ محلّ السلطات الحاكمة تمهيدًا لإقامة الدولة الإسلاميّة، أن تحسن «إدارة التوحّش» إلى أن تستقرّ الأمور.

أسقطت انظمة استبداديّة خلخلت بناء دول كليانيّة وفتحت أبواب للفوضى. ويصنّف هذا الكتاب ضمن الاجتهادات التي شهدتها أدبيّات تيّار القاعدة وخططه الاستراتيجيّة.

وقد اعتبره بعض الباحثين بمثابة «دستور الدولة الإسلاميّة المستقبليّة» بالنّسبة للحركات الجهاديّة، ولاسيّما القاعدة منها. فهو نموذج للخطاب الإسلامي الجهادي المتطوّر بكلّ معانيه الفكريّة، والعسكريّة والسياسيّة؛ فهو يمثّل طوراً جديداً من الخطابات التي تعتمد على الحركة أكثر من الفكر، وعلى الفعل العسكري أكثر من الفعل السياسي، وعلى المستقبل أكثر من الماضي[30].

وقد ثمّنه الكثير من دعاة الجهاد العالمي من قيادات تنظيم القاعدة وتبنّوا ما فيه من تصوّرات وخطط وقد أورد **أبو سعيد العامليّ** في المصدر السّابق «**لقد صدق أخي الشّيخ أبو بكر ناجي (حفظه الله) في توقّعاته وأنا أؤيّده إلى حدّ بعيد، ذلك أنّ النظام الصهيوصليبي آيل إلى السقوط وتحالفه إلى التشرذم والانقسام، بخلاف ما يحاولون إظهاره عبر تجمّعاتهم السياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة على أنّهم ما زالوا يملكون زمام المبادرة في قيادة العالم**»[31].

وملخّص هذا التصوّر ما عبّر عنه المؤلّف (العامليّ) من فوضى عارمة ستلحق العالم وستكون مدخلاً لتحرير الشّعوب وبناء دولة الخلافة «**الذي أتوقّعه في المستقبل المتوسّط، بعد هزيمة أمريكا وتفكّك ولاياتها الشرّيرة، هو صراع وحرب داخليّة داخل الولايات الأمريكيّة نفسها، حيث سيكون الصراع على تقسيم التركة العسكريّة والاقتصاديّة لهذه الإمبراطوريّة. وسوف يكون تهميش، بل تخلٍّ عن كلّ حلفائها الصغار والضعاف وعلى رأسهم حكوماتنا المرتدّة. وسوف تضعف هذه الأخيرة تلقائيّاً، ولن تجد من يساندها في مواجهة مدّ السرايا الجهاديّة العالميّة، هذه الأخيرة ستزحف نحو تحرير الشعوب المسلمة من طواغيتها**»[32].

---

30 – الشلبي (جمال)، "قراءة في كتاب إدارة التوحّش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة"، في: **تنظيم القاعدة: قراءة جديدة**، الملفّات البحثيّة، مركز دراسات الجزيرة، الدوحة، 2010.

31 – العاملي، **واقع ومستقبل التيّار الجهادي**، م.م.س.

32– ن م س.

ولتوثيق كلّ هذه التصوّرات يمكن أن نحيل على كتابين هما أقرب إلى خطاطات أو كرّاسات لشرح مقدّمات خطط ميدانيّة كُتِبَا بعد الثّورات العربيّة واستشرفا اللحظة الجهاديّة الرّاهنة.

الكتاب الأوّل، هو «**العالم على أعتاب الفوضى**» لأبي عبد الله خالد العدم (المكنّى بأبي عبيدة)[33]، حيث يحيل منذ المقدّمة على نيّته قبل الثورة بتسعة أشهر على كتابة مقال عن «**الفوضى وأهمّيّة خلقها في بعض الدّول العربيّة والإسلاميّة القابلة للاستجابة لمثل هذا النّوع من الفوضى**»[34]. وقد أطلق عليها اسم «**الفوضى المحمودة**»، وهي شكل خاصّ من أشكال الحياة لا خلاص للأمّة «**ممّا هي فيه من الذلّ والمهانة وطواغيت الحكم الجبري تسلّط عبّاد الصّليب**» إلاّ من خلالها، حيث «**ستفتح هذه الفوضى مجالاً لخلق بيئة مناسبة وإيجاد تربة خصبة لنموّ الحركات الجهاديّة**» في سياق يصعب محاصرتها فيه بالطّرق الأمنيّة التقليديّة.

واعتبر الكاتب أنّ الثّورات العربيّة قامت بهذه المهمّة (فتح أبواب الفوضى) حيث «**أجرى الله على أيدي عباده ما كنّا نرجوه ونمنّي أنفسنا بحدوثه وذلك بحركة الشّعوب العربيّة**». وبذلك رفعت هذه الثورات الحرج على التيّار الجهادي في تحمّل العبء الأخلاقي والميداني لإنجاز هذه الفوضى الخلاّقة التي أطلق عليها صفة المحمودة.

ويستبشر صاحب النصّ بأنّ دول ما بعد الثّورات العربيّة «**بدأت تأخذ طابعاً وشكلاً من أشكال الحياة العربيّة البدائيّة الشبيهة بما قبل تشكّل الدّول بمفهومها المعاصر**»[35]، ويراهن على تواصل مسار الفوضى انطلاقاً من قناعة مفادها أنّ العرب بطبعهم وجبلّتهم لا ينقادون للنّظام الدّيمقراطي القائم على التداول السلمي للسّلطة، وهو تشخيص يشترك فيه كلّ منظّري التيّار الجهادي العالمي ويقوم على قناعة مفادها:

33 – نشر مركز الفجر للإعلام، كتب بتاريخ 14 ذو القعدة 1432 هـــ.

34 – ص 3.

35 – ص 4.

- أنّ غلبة الطبيعة القبليّة على العرب تمنع انقياد بعضهم لبعض ولا انتظام لهم إلاّ بوجود صبغة دينيّة من نبوّة أو ولاية أو أثر عظيم من الدّين.
- تعدّد الطوائف مانع من الاستقرار.
- عدم اعتياد العرب على الحكم الديمقراطي القائم على مبدأ التّداول.
- انقياد العربي لا يكون إلاّ للدّين او قوّة الحديد والنّار.

ويعتبر صاحب النصّ أنّ كلّ هذه المعطيات تعمّق مسار الفوضي في المنطقة العربيّة التي ستساهم في الفوضى العالميّة، حيث يتنبّأ منظّرو الجهاد العالمي بالانهيار العالمي الشّامل، حيث تسير أوروبا وأمريكا «**بخطى مسرعة نحو الهاوية الاقتصاديّة والإفلاس المهلك**». بل إنّ صاحب النصّ يعتبر أنّ أمريكا تحتضر، إن لم تكن في الرّمق الأخير إذ «**انهيار الاقتصاد العالمي يعني الفوضى**»[36].

ملخّص نظريّة الفوضى اليقين في أنّ «**هذه الثّورات العربيّة التي تمهّد لحدوث فراغ سلطوي يعقبه لا شكّ فوضى عارمة تعيد المنطقة العربيّة إلى حكم الطّوائف والقبائل، وستبعثر أوراق النّظام العالمي القائم قبل الثّورة وستشكّل عاملاً مهمّاً في خلخلة الاقتصاد الغربي، وبالتّالي دفعه لمزيد من الإنهاك الذي سيساهم في تدميره كليّة**».

كلّ ذلك يزيل عوائق التّمكين ويهيّئ العالم لاستقبال الخلافة الرّاشدة التي بشّر بها النبيّ .

وقد تكرّر قياس مرحلة الفوضى العارمة المفترضة ونظريّة التوحّش وإدارته على «يوم بُعَاث» [37] الذي دخل فيه النبيّ المدينة بعد أن اتت الفوضى العارمة على كثير من الأنفس ومقوّمات العيش والأمن

---

36 – ص 6.

37 – يعدّ يوم بُعاث آخر المعارك بين قبيلتي الأوس والخزرج بيثرب قبل هجرة الرسول، وبُعاث (بضمّ الباء) وقعت قبل الهجرة بخمس سنوات، وتُعدّ أشهر وأدمى معركة بين اليثربيّين وآخرها... وسُمّيت المعركة ببعاث نسبةً للمنطقة التي تصادم بها الحشدان وقامت عليها الحرب... كانت هذه المعركة أدمى معارك الحروب الأهليّة بين الأوس والخزرج التي أنهكت أهل يثرب، وبعد يوم بعاث قرّر عقلاء الطرفين وضع حدّ لهذا الحال، فاتّفقا على تنصيب رجل واحد منهم يقبله الطرفان، فوقع الاختيار على عبد الله بن أُبَيّ. وفيما كانا يُجهّزان له ملكه، حدثت بيعة العقبة الأولى والثانية ودخل الإسلام يثرب ثمّ هاجر إليها النبيّ، فزال ملك ابن أُبيّ قبل أن يهنأ به. وكان يوم بعاث نهاية لحروب يثرب بين بني

ممّا جعل وضع المدينة مهيّأً لتقبّل دور النبيّ في سياسة أهلها بالشّكل الذي يحقّق احتياجاهم. لذلك تساءل صاحب النصّ «**فهل يا ترى يتكرّر المشهد وتكون الثّورات العربيّة لمسلمي آخر الزّمان كيوم بُعَاث لمسلمي الصّدر الأوّل؟**».

وقدّم عبد الله خالد العدم نصائحه وتوصياته للمسلمين عامّة وللطّلائع الجهاديّة استعداداً لمرحلة الفوضى العارمة التي وصل العالم لأعتابها وهي:

1. الاحتفاظ بالسّلاح وتخزينه وعدم تسليمه.
2. التهيّؤ النفسي والجسدي والمادّي والفكري لقادم الحروب والصّدامات مع العدوّ الدّاخلي والخارجي «**مع استبعاد العدوّ الخارجي**».
3. التهيّؤ لملء فراغ السّلطة وإدارة مناطق التوحّش من خلال فقه إدارة التوحّش.
4. عدم الاستعجال في قطف الثّمار وعدم الاغترار بالتّمكين الوقتي.
5. الالتفاف حول العلماء الصّادقين والقادة الربانيّين.
6. التبشير بالخلافة الرّاشدة.
7. الاستغناء عن الأوراق النقديّة والاستعاضة عنها بالذّهب.

الكتاب الثّاني: وغير بعيد عن ذلك ولكن بتفصيل أكبر ضبط **عبد الله بن محمّد** خطّة عمليّة في كتابه **المذكّرة الاستراتيجيّة**[38].

الأوس والخزرج حيث اصطلحوا على إيقاف الحرب ثمّ دخلوا في الإسلام جميعاً. وهو اليوم الذي تقول فيه عائشة رضي الله عنها كما في الصحيح: «**كان يوم بُعاث يوماً قدّمه الله لرسوله صلّى الله عليه وسلّم في دخولهم في الإسلام، فقَدِم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وقد افترق مَلَؤُهم وقُتلت سَرَاهُم**».

38- لصاحبه عبد الله بن محمّد، وقد نشرته الكترونيّاً مؤسّسة المأسدة الإعلاميّة (صوت شبكة الشّموخ الإسلامي) بتاريخ 5 شوّال 1432 ه -2011 م.

ويحتوي الكتاب خمساً وخمسين صفحة الكترونيّة وأربع مذكّرات استراتيجيّة.وكانت المذكّرة الأولى تمهيديّة حيث أكّد فيها على «**أهميّة الثّورات في دعم وتثبيت المشروع الجهادي وإعطائه قفزة ماراثونيّة لم تكن لتخطر على قلب بشر**»، وقاس ذلك على «يوم بُعاث».

ولا يخلو هذا القسم من محاولة للتّحليل والتّشخيص الذي يوهم بالموضوعيّة والعلميّة، حيث يعتبر الكاتب أنّ التّوافق الاستثنائي الذي بفضله سقط نظام زين العابدين بن عليّ ونظام حسني مبارك، لا يمكن أن يستمرّ. ويستدلّ على ذلك بما حدث في تونس ومصر من تجاذبات، ويبرّر ذلك بما يردّده كلّ منظّري التيار السلفي الجهادي من أنّ «**هذا في الأصل يرجع إلى أنّ العرب قوم لا تصلح لهم الدّيمقراطيّة بحال**». ويصدّق هذا التشخيص حسب الكاتب «**ما دندن عليه بعض علماء الاجتماع في الغرب**». والمشكلة بالنّسبة إليه ليست تحديداً في النّظام الدّيمقراطي على مساوئه، و«**لكن في طبيعة العرب وخصائصهم الاجتماعيّة التي لا تنقاد إلاّ للقويّ**». لذلك، كما يرى، فشلت برامج الدّمقرطة التي أنفق عليها الخبراء الأمريكان مئات الملايين في البلدان العربيّة ثمّ اكتشفوا أنّهم يحرثون في البحر... وعدم صلاحيّة العرب للنّظام الدّيمقراطي ليس نقيصة، بل هو من حفظ الله لهم لأنّهم مهيّؤون لحكم الخلافة الرّاشدة أو حكم الغلبة الوازعة في مرحلة ما قبل الحكم الرّاشدي (إدارة التوحّش)، وهي أفضل من الحكم الطّاغوتي في ظلّ الدّيمقراطيّة مهما كانت مساوئ التوحّش أي الفوضى العارمة.

ويعتبر الكاتب أنّ مدخل الفوضى هو حالة توازن القوى بين مكوّنات المجموعات الوطنيّة وفشل هذه المكوّنات في «**تحقيق التّوافق المطلوب لتشكيل النّظام الجديد الحاكم بفعل خصائصهم الاجتماعيّة التي لا تساعدهم على ذلك [...] ومن هنا تبدأ سُحُب الفوضى تتشكّل شيئاً فشيئاً لتعمّ كلّ شيء**»، ويستشهد على ذلك بتونس ومصر. وتأسيساً على ذلك يستشرف صاحب الكتاب أنّ «**المنطقة العربيّة مقبلة على مرحلة طويلة من الصّراعات الداخليّة والإقليميّة**» لم يجد لها عنواناً مناسباً كما يقول سوى «الفوضى العارمة» بكلّ ما تعنيه العبارة من نزاعات سياسيّة وعسكريّة مسلّحة على حساب الأمن ولقمة العيش، وما يمكن أن ينجرّ عن ذلك من مجاعات وهجرات ومذابح وتوقّف الخدمات الأساسيّة وانهيار العملة المحليّة... ويؤكّد الكاتب على أنّ المجتمع الدّولي سيقف عاجزاً عن التّعامل مع هذا الحجم التّاريخي من الفوضى الأشبه بلبنان كبير أو صومال ضخم كما يقول، وسيفشل

في احتوائه وتأثيراته عليه، وستصبح السّيطرة على مراقبة الحدود البريّة والساحليّة غير ممكنة، ممّا سيمكّن المجاهد من أن «**يسافر من سيدي بوزيد إلى غزّة لا يخشى إلاّ الله والذّئب على غنمه**»[39].

وهنا يطرح الكاتب السّؤال عن كيفيّة استفادة التيّار الجهادي من هذا الزّخم من الفوضى العارمة والبحث عن أفضل وأكمل الاستراتيجيّات لاستثماره ضمن هدف عامّ موحّد ؟؟؟

ويفترض الكاتب أنّه ومن جرّاء هذه الفوضى «**ستتهيّأ نفسيّة هذه الشّرائح المتضرّرة، وهم السّواد الأعظم من هذا الشّعوب، للتّرحيب بأيّ قوّة تستطيع توفير الأمن والاستقرار ولو كانت قوّة أجنبيّة**»[40]. وطالما أنّ القوى العظمى لا تجد مصلحة في التدخّل أو تعجز عن ذلك، يكون الحلّ هو: قوّة بالمواصفات المحليّة تفرض الأمن بقوّة السّلاح. وأفضل مثال حيّ على ذلك هو تجربة حركة طالبان كضرورة فرضها واقع فشل التّوافق الدّيمقراطي بين الأحزاب والقوى المتوازنة في أفغانستان بعد زوال الخطر الرّوسي، حيث وفّروا الأمن والحاجات الأساسيّة للشّعب الذي رحّب بهم دون أن يكون لهم مشاريع للتّنمية، وإنّما لأنّهم «**امتلكوا السّلعة الوحيدة التي يبحث عنها الشّعب وسط تلك الفوضى وهي الأمن الذي نجحوا في توفيره**»[41].

ومع ذلك يدعو الكاتب إلى الاستعداد لما بعد مرحلة التّمكين الأولى بإعداد مشروع متكامل يعالج المسائل الاقتصاديّة والسياسيّة وكافّة التحدّيات على المستوى المحلّي والاقليمي والدّولي، وذلك لملء الفراغ الذي سينجم عن مرحلة الفوضى العارمة على الأقلّ في المنطقة العربيّة، تمهيداً لقيام دولة الخلافة الإسلاميّة، باعتبارها الفكرة الوحيدة التي يمكن أن تجمع شتات العرب والمسلمين، والمشروع السياسيّ الوحيد الذي سيعيد الاستقرار والأمن ويحفظ ثروات الامّة من مؤامرات الدّول العظمى ويحرّر القدس بل سيحرّر العالم بأسره المقدم على انهيار ما سمّي بالنّظام وتفكّك منظومة سايكس بيكو، ذلك أنّ «**هذه الفوضى العارمة ستُخضع خارطة العالم العربي لتعديلات جديدة على موازين القوى السياسيّة والعسكريّة، وستخلق مساحات خالية من السيطرة المركزيّة، وستجلب تحالفات جديدة للمنطقة**»،

39 - ص 7.

40 - ص 8.

41 - ص 9.

وستُحْيِي ولاءات للقبيلة والطّائفة في مقابل الدّولة، ممّا سيغيّر منظومة الحدود المتعارف عليها منذ اتّفاقيّة سايكس بيكو، ويتزامن مع ذلك انكماش أمريكا على نفسها بسبب الأزمة الاقتصاديّة الدّاخليّة والاستتراف الاقتصادي الذي تسبّبت فيه الحرب على الإرهاب ممّا سيجعلها عاجزة عن قيادة العالم دون أن «**تترك خلفها من يستطيع ملء الفراغ من بعدها بنفس الكفاءة والمقدرة**».

ومختصر هذا التّحليل الاستشرافي ذي الأفق الاستراتيجي أنّ الطّريق ممهّدة أمام المجاهدين لبناء الشروط الموضوعيّة لمشروع الخلافة. ذلك انّه «**مع التفكّك الوشيك لمنظومة الأنظمة الرّاعية والعميلة المتمثّلة في انهيار سايكس بيكو والنّظام العالمي، نكون قد وصلنا إلى المناخ الملائم للشّروع في المراحل التنفيذيّة لمشروع إعادة الخلافة الإسلاميّة. وبعبارة أوضح أقول إنّه ولأوّل مرّة منذ سقوط الخلافة في عام 1923 م يكون فيها رحم الأمّة قابلاً للاحتفاظ بجنين الخلافة**»[42].

الخطّة التنفيذيّة (نظريّة الذّراعين) وتقوم على:

- استغلال مساحة الحريّة الإعلاميّة التي خلفتها الثّورات العربيّة من خلال اعتماد كلّ الادوات الإعلاميّة المتنوّعة ولاسيّما «الجهاد الالكتروني» وتكثيفها على مدى ثلاث أو خمس سنوات لخلق حالة من المقبوليّة الفكريّة والحشد العاطفي
- الإفادة من التراث الذي تركه حزب التّحرير وجماعة الإخوان وغيرهم حول نظريّة الخلافة ومفاهيمها وأشكال تترّلها في الواقع «سوق مشتركة نظام دفاعيّ موحّد حقوق سياسيّة شرعيّة انظمة تربويّة...» .
- بناء النّموذج العملي الحيّ النّاجح في إدارة الموارد وفرض الأمن ... وهو بمثابة «مثال مصغّر ونموذج مثالي لما قد تكون عليه الحياة في المجتمع المسلم عندما يطبّق الشّريعة في واقع الحياة»[43] تخرج الفكرة من دائرة التنظير المجرّد إلى التجسّد على أرض الواقع المحسوس «وهذا ما سيجعل المفكّرين والدّعاة والخطباء يقولون لجماهيرهم في أنحاء العالم الإسلامي انظروا إلى الدّولة الفلانيّة انظروا إلى بركة تطبيق الشّريعة ... تمعّنوا في في نعمة الأمن

42 – ص 15.

43 – ص 19.

والتّكافل الاجتماعي وعزّة المسلم واستعلائه بدينه ... لماذا لا نكون مثلهم ؟ ما الذي ينقصنا ؟ ما الذي يجبرنا على اتّباع هذه القوانين الوضعيّة التي ما أنزل الله بها من سلطان ؟ ما الذي يجعلنا متفرّقين حتّى الآن ؟

- الاكتفاء بتوفير الحاجات والخدمات الأساسيّة للشّعوب مثل الغذاء والماء والأمن وفي درجة ثانية الخدمات الطبيّة والصّرف الصحّي والوقود دون الكماليّات ووسائل الرّفاهة ممّا يقتضي أن تكون المناطق التي ينطلق منها المشروع غير معتادة على نمط الحياة الحديث والمعقّد مثل دبي والرّياض .
- ولكنّ الكاتب يعتقد أنّ «مرحلة الفوضى العارمة المرتقبة في المنطقة العربيّة ستعيد صياغة الظروف المعيشيّة بشكل يعود بها للتركيز على الحاجيات الأساسيّة كما حدث في فترة الحصار على العراق والحصار على غزّة»[44] وذلك في نمط العيش والادّخار ونوعيّة الطّعام والتطبّب الشّعبي حيث أنّ «ظروف الحصار والحرب أعادت صياغة طريقة الحياة بشكل مغاير لما كانت عليه وهذا ما يمكن أن يحدث بشكل أكبر إذا اقترنت الحرب بالفوضى»[45].
- حسن اختيار أفضل المواقع لقاعدة المشروع أو : مركز دولة الخلافة

قد يبدو للوهلة الأولى أن خطّة التنفيذ تقوم على استغلال المساحات الجغرافيّة التي ستفتقد فيها السيطرة المركزيّة للإقامة إمارة إسلاميّة كنواة للمشروع وإقامة حكم الله فيها مثل (سيناء / الأنبار / واحات ليبيا / دارفور / الصّحراء الغربيّة) لكنّ تلك الاستراتيجيا تفتقد للنّجاعة الاستراتيجيّة والجدوى والفاعليّة لاعتبارات تتعلّق باختيار المكان المناسب ليكون قاعدة انطلاق هذا المشروع

❖ **شروط قاعدة الخلافة**

- أن لا تكون في منطقة ميتة حيويّاً وسياسيّاً بل في مجال جغرافي حيويّ يحرّك الشّارع له قيمة رمزيّة وتاريخيّة يسهل وصول الأنصار والدّعم ووسائل الإعلام إليه
- أن تكون ضمن أو بالقرب من مناطق التّأثير الدّيني

44 – ص 20.

45 – ن م س.

- أن تضمّ تضاريس تساعد على العمل العسكريّ الدّفاعي كالموانع الطبيعيّة (جبال غابات مستنقعات أحراش) التي تشكّل غطاء أرضيّاً في المصاولة والإنهاك والقضاء على «العدوّ» أو إعاقة حركة الجيوش النّظاميّة أو تحييد بعض الأسلحة المتفوّقة كالطّيران والمدرّعات ... وهي الشّروط الأساسيّة للمناطق التي تتّخذ قاعدة للجهاد إلاّ لمن يجيد استخدام الكثافة العمرانيّة والبشريّة كغطاء للتحرّك والتّواجد العسكري
- أن تكون في مناطق الأمن الغذائي (مناطق زراعيّة، أنهار، بحيرات طبيعيّة) تحقّق الاكتفاء الذّاتي وأسباب الصّمود
- أن تكون في مناطق ذات خصائص سكانيّة مساعدة (التديّن، الشّجاعة، الصّبر، شظف العيش، قابليّة التحرّك والانفتاح).

حصيلة هذا التّشخيص أنّ المجال الجغراسياسي المناسب لاحتضان «جنين الخلافة» هو منطقتان من العالم العربي : اليمن والشّام ويعدّد الكاتب خصال المنطقتين وأهلهما وما ورد فيهم من أحاديث شريفة وبلاؤهم الحسن في الجهاد لذلك فهاتان المنطقتان «أكثر من تنطبق عليه تلك الشّروط اللازمة في اختيار منطقة العمل التي ستكون بمثابة القاعدة التي سننطلق منها لتنفيذ مشروع الخلافة»[46]، ولكنّ بقيّة المناطق تنطبق عليهم تلك الشّروط ولكن بنسب متفاوتة .

ويبقى التشويه الإعلامي من الأخطار التي تتهدّد المشروع لذلك يوجب الكاتب من أجل تفادي مثل تلك الاخطار أن تكون الخطوات مدروسة وواقعيّة بدون قفزات في غير وقتها حتّى يأخذ الأمر حقّه من الإعداد والتّمهيد اللازم لقبول الشّارع الغسلامي لفكرة إعادة الخلافة الإسلاميّة ويدعو لاستغلال «**مناخ الفوضى وحالة الشّفافيّة الإعلاميّة وحريّة الخطاب الدّيني التي مازالت في ازدياد منذ اندلاع الثّورات العربيّة**»[47].

46 – ص 24.

47 – ن م س.

❖ نظريّة الذّراعين

والمقصود بها حشد وتركيز الطّاقات الجهاديّة في منطقتي المشروع الشّام واليمن مع تحويل بقيّة الجبهات (وتونس واحدة منها) إلى مناطق دعم وإمداد بشريّ وفنّي وإشغال للعدوّ في مجالها الجبهويّ أو تهديد ممرّاته الحيويّة التي يستفيد منها في العمل العسكريّ .

وتركيز العمل الجهادي في الذّراعين ليغطّي احدهما على الآخر إذ وجوده في الشّام يهدّد أمن إسرائيل ووجوده واليمن يهدّد منابع النّفط، جبهتان مدعومتان بسلسلة جبهات جزئيّة في العراق وجزيرة العرب ومصر وليبيا والصّومال والمغرب الإسلامي في انطلاقاً من أنّ تشتيت جهود أيّ تحالف عسكريّ يحتاج مواقع تتبادل الضّغط والتّغطية في ما بينها في ما يشبه ديناميكيّة قائمة على التّكامل في تبادل الأدوار وتقاسم الاعباء والضّغط ولكنّ هذه الــ «**ديناميكيّة لا ينقصها إلاّ الفوضى العارمة كي تبدأ بالعمل**»[48].

سيقع الإعلان قريباً عن انتهاء مرحلة المصاولة المسمّاة في نظريّة التوحّش بشوكة النّكاية والإنهاك[49]، أي القيام بصولات على مواقع حسّاسة ومؤثّرة للعدوّ مثل مفاصل الاقتصاد والمواقع السياديّة لاستنزاف العدوّ وإنهاكه حتّى يصل إلى الانكسار... ». وهذا الإعلان سيكون بمجرّد سحب أمريكا لقواتها من أفغانستان ممّا سيوفّر مجالاً حيويّاً جديداً للمناورة والإمداد بالاحتياطي اللازم .

تتطلّب نظريّة الذّراعين إفراغ بعض الجبهات من الكثير من الكوادر العاملة وإنهاء الدّور العربي في أفغانستان وعمليّة نقل واسعة وتغيير نمط واستراتيجياً العمل «**حيث ستتحوّل هذه الجبهات إلى جبهات جزئيّة**»، وهذه قد تكون صعبة على بعض النّفوس التي تعلّقت بمنجزات العمل على أراضيها

---

48 – ص 25.

49 – المقصود بالشّوكة لدى صاحب نظريّة إدارة التوحّش هو (الموالاة الإيمانيّة) أي أن يحصل كلّ فرد في المجموعة أو في منطقة التوحّش مهما قلّ شأنه على الولاء من باقي الأفراد، ومن ثّم يعطي هو الولاء للباقين بحيث يكون هو فداء لهم وهم فداء له، فتتكوّن على ذلك الأساس من الولاء رابطة جماعيّة من نوع خاصّ يختلط فيها العقدي بالوجداني والسّلوكي والتنظيمي تسمّى (شوكة) هدفها الذي نذرت حياتها له هو مواجهة الأعداء. ويتحقّق بذلك التضامن والثقة والقوّة الجماعيّة التي لا تتم إلاّ عبر ما أطلق عليه المؤلف تحقيق الشوكة.

وبما وضعت عليه تطلّعاتها وبما تعاهدت عليه بالدّم والنّار ولكنّها الحرب ولا مجال للعاطفة في تحديد سياسة العمل وإنّما الحزم كلّ الحزم والرّأي كلّ الرّأي في الحرص على ما ينفعنا كأمّة وليس كتنظيم أو جماعة أو حتّى تيّار جهاديّ لتجنّب تبديد الوقت والجهد والإمكانيّات واستنزاف القدرات التي من الممكن توظيفها بشكل أفضل في مكان آخر وفي عمليّة استباق لأزمة أجنحة الجهاد في الشّام وذلك لمحاصرة استتباعات الدّعوة لعمليّة نقل واسعة للكوادر العاملة في بلاد الرّافدين إلى الدّاخل الشّامي لتولّي أو المشاركة في مسؤوليّة قيادة وتدريب وتوجيه دفّة الجهاد في بلاد الشّام لذلك عبّر عن تفهّمه لشدّة هذه النّقطة على الانفس لتعلّقها بمشروع دولة العراق الإسلاميّة واعتبر ذلك من مقتضيات المشروع .

الانتقال من مرحلة المصاولة (النّكاية والإنهاك) حيث هامش الاجتهاد والعشوائيّة إلى مرحلة الفوضى العارمة يتطلّب «**تنظيماً أكثر متانة وتشكيلات شبه نظامية للعمل العسكري أي أن المعادلة هنا معكوسة ففي السابق كنّا مؤثّرين في مناخ النظام العالمي بسبب تمرّدنا على قوانينه السياسيّة والعسكريّة أما في مرحلة الفوضى القادمة فيجب أن نكون منظمين حتّى نكون مؤثّرين في جوّ المناخ الفوضوي القادم**»[50]، وهو ما يتطلّب سيطرة أكبر على مسرح العمليّات الرّئيسي والثّانوي (المركز والأطراف).

ويستشهد على هذه المرحلة الانتقاليّة النوعيّة بقيام دولة الكيان الصّهيوني بعد مرحلة العمليّات الإرهابيّة العشوائيّة التي مارستها جمعيّات وتنظيمات عسكريّة يهوديّة بحقّ الفلسطينيّين، حيث واصل أعماله بعد قيام هذا الكيان «**فأصبحت القيادة اليهوديّة... أمام تحدّ كبير في إظهار سيطرتها على أجهزة الدولة. وقد كان هذا الموقف هو أوّل موقف سيحدّد ما إن كان اليهود يملكون التصرّف كدولة أم أنّهم لا يستطيعون التخلّص من العشوائيّة واللامركزيّة التي كانت سائدة في كثير من مراحل ما قبل الدولة**»[51]. ولكن بن غوريون، أوّل رئيس حكومة للكيان، أدرك خطورة ذلك على كلّ ما بناه اليهود وأثبت أنّه رجل دولة، وذهب إلى حدّ إعلان الحرب على هذه التنظيمات إن لم تلتزم بسياسة الدولة.

---

50 – ص 27.

51 – ص 28.

وإن كان المؤلّف لا يدعو إلى النّسج على نفس المنوال صراحة [52]، فإنّه يدعو إلى اتّباع بعض أساليب فنّ الإدارة للاستفادة من مساحات التحرّك التي ستشهدها في المرحلة القادمة. ومن أجل ذلك يقترح :

1. دمج الجماعات الجهاديّة التي لم تبايع تنظيم القاعدة أو ارتأت عدم إعلان ذلك أو فضّلت الاستمرار باسم مغاير لتتوخى التشويه الذي مورس ضد تنظيم القاعدة عند الجماهير المحليّة وتجنباً للضغط الدولي الذي قد يجلبه ذلك الاسم.
2. صهر لكل القوى المجتمعة سواء كانت جهاديّة أو قبليّة أو دعويّة متحالفة مع التنظيم الجديد تحت كيان جديد.
3. اختيار اسم شمولي جامع كالإتحاد الإسلامي أو أنصار الشريعة.
4. الارتقاء من جماعات جهاديّة متفرقة هنا وهناك إلى مرتبة (حركة إسلاميّة كبرى) لها مكاتب وفروع في معظم البلدان الإسلاميّة وبمجلس شورى وأعيان وجيش شبه نظامي.
5. أن يتّخذ هذا الكيان من منطقتي المشروع في الشام أو اليمن قاعدة ومقرّاً له يمارس منه دوره الجديد في القيادة والتوجيه.

وبفضل ذلك يحقّق الجهاد العالمي حسب المؤلّف فائدتين مهمّتين، هما الهويّة والعنوان:

- تشكيل الهويّة الإسلاميّة التي يمكن من خلالها التعبير عن آمال وتطلّعات الشارع الإسلامي ورغبته العميقة في إعادة الهويّة الإسلاميّة الجامعة للأمّة والمتمثّلة بدولة الخلافة الإسلاميّة.
- اتّخاذ عنوان محدّد لمن يريد تنسيق الجهود والتّحالف بموجب هذه الفكرة، ويقصد بالعنوان التسمية. ويصرّح المؤلّف أنّ هذه المسألة شكّلت لديه مثار تساؤل منذ اندلاع الثورات العربيّة، حيث كان يتساءل إن كان المفيد لهم الاستمرار باسم (القاعدة) أم أنّ المرحلة القادمة سوف تتطلّب اسماً جديداً ؟ «**فجاء الجواب من تنظيم قاعدة الجهاد في جزيرة العرب عندما دخل في تحالفات قبليّة، فحوّل اسمه إلى (أنصار الشريعة) ليتأقلم ويستفيد**

52 – ولكن هذا ما يقع اليوم في سياق الخلاف على شرعيّة إمارة المؤمنين.

من الأوضاع الجديدة»[53] خاصّة وأنّ اسم القاعدة «**قد تلطّخ بحملات تشويه غير مسبوقة عبر كلّ هذه السنين بجانب ما حقّقه من مكاسب وتأييد في الشارع الإسلامي**»[54] ممّا يقتضي قطع الطريق على من يريد استثمار ذلك في صدّ الجماهير عن مشروع الجهاد العالمي والدّخول في المرحلة الجديدة تحت اسم شمولي جديد، وعدم التشبّث بما يعيقه، طالما كان المشروع السياسي أو العسكري أو الدعوي واضح المعالم...

ويطرح المؤلّف تساؤلاً عن أولويّات تشكيل هذا الجسم التنظيمي الجامع الذي سيؤسّس دولة الخلافة: هل هي الدخول في تحالف إسلامي كبير وتشكيل حركة إسلاميّة جهاديّة جامعة حاضنة لكلّ الخريطة الجهاديّة الموزّعة عبر العالم الإسلامي أو تركيز الجهود كتيّار جهادي في هذه المرحلة المقبلة على تحالفات محليّة لإنشاء دولة تكون نواة لدولة الخلافة؟ وارتأى المراوحة بين الطريقتين مع تقديم الأولى على الثانية، أي تشكيل التحالف الإسلامي الجامع كهويّة عمل «**والاستفادة ممّا سيصاحبه من زخم إعلامي وحشد فكري وعاطفي سيستثمره أعضاء هذا التحالف ومفكّروه ودعاته للتّمهيد لفكرة الخلافة، كما سيصاحبه تشكيل شبكة من مراكز الدعم والإمداد البشري والفنّي والمالي عبر عشرات المكاتب والمراكز في البلدان الإسلاميّة ستعمل كخلايا تنسيق واستخبارات في آنٍ واحد**»[55]. إنّه اشتغال استراتيجي على منطقتي المشروع (نواة الدّولة وأطرافها). وعند التمكين الكامل في إحدى منطقتي المشروع أو كليهما، يقع الإعلان عن الدولة التي ستكون في حينها نواة لدولة الخلافة «**فتتحوّل بقيّة المكاتب والفروع في الخارج لما يشبه سفارات وقنصليّات للدّولة الوليدة**»[56].

وبذلك يكون هذا التحالف الإسلامي المنشود والمطلوب في بداية مرحلة التمكين بمثابة حقل تجارب خاصّ لاكتساب الخبرات اللازمة في إدارة الدولة الوليدة، فلا يتمّ الإعلان عن الدولة «**إلاّ ونحن نحظى بكافّة التخصّصات والكوادر الفنيّة اللازمة لإدارة هياكل الدولة حسب مستلزمات تلك**

53 – ص 29.

54 –ن م س.

55 – ص 30.

56 – ن م س.

الفترة، وبحسب طبيعة الحركة السياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة الجديدة»[57]، ويعتبر أنّ هذا هو نفس المخطّط الذي اعتمده المخطّطون اليهود في مراحل إنشاء دولتهم على أرض فلسطين[58].

ويستعرض المؤلّف غير مرّة مراحل هذا المخطّط ويشيد به ويصفه قائلاً: «**والحقّ أنّ اليهود تمتّعوا بواقعيّة كبيرة في تنفيذ أحلامهم على أرض الواقع وفق الظروف المحيطة بأرض المشروع وطبقاً للشّروط اللازمة لذلك ومراعاة للمناخ السياسي الذي أحسنوا توظيفه والعمل من خلاله، وهذا بالضّبط ما يجب أن يتمتّع به أصحاب الأحلام الكبيرة أو المستحيلة في نظر الناس!**»[59]، ممّا يؤكّد أنّ مشروع دولة الخلافة ليس سوي عمليّة استنبات لكيان سياسيّ لم تفرزه الإرادة العامّة لشعوب المنطقة.

❖ **توصيات الخطّة**

في المذكّرة الرّابعة ينتقل المؤلّف إلى استعراض أهمّ التوصيات التي يمكن أن تخدم هذا المشروع الذي وسمه بالمرحلي الضّخم، وهي توصيات عمليّة وإجراءات احترازيّة سابقة ومصاحبة للإنجاز وقسّمها إلى ثلاثة أنواع:

أ – التّأمين الدّعائي

وفيه دعوة إلى الحفاظ على سمعة الدّعوة وعدم الدّخول في صراعات مع أطراف إسلاميّة من خارج المشروع مع العمل على هدم «**الأفكار غير الشرعيّة التي تتبنّاها بعض الأحزاب والتيّارات الإسلاميّة كالعمل الإسلامي من خلال البرلمانات، والدستور الشركي، والتحالفات التي تُبنى على حساب**

57 – ن م س.

58 – تعدّدت إحالة المؤلّف على الخطط التي اعتمدها اليهود لإقامة الكيان الغاصب لذلك نراه يعتذر قائلاً: «**وأرجو أن يعذرني القارئ بكثرة استشهادي بتجارب اليهود فهم قد مروا بحالة مشابهة لما نحن مقدمين عليه إلاّ أن قضيتنا أضخم وأكبر وبدون دعم خارجي كما كان المشروع الصهيوني**» (ص 30).

59 – ص 31.

عقيدة الولاء والبراء»[60] دون الانزلاق في المعارك الداخليّة مع الصفّ الإسلامي، وخاصّة الإخوان المسلمين إذ يوصي: «**ولذلك أقول وبعبارة واضحة: اتركوا الإخوان ما تركوكم»**[61].

بل يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يدعو إلى وجوب «**أن تترك البلدان خارج منطقتي المشروع** [يقصد الشّام واليمن] **من التدخّل في الشأن الداخلي ودون المشاركة في تأييد أو معارضة الحكومات الإسلاميّة التي قد تستلم السلطة، وذلك بقصد الحرص على عدم الاصطدام بها»**[62]، ويحيل على ما أسماه «**دروس غزّة»** التي تفيد أنّ ممارسة العمل الجهادي في ظلّ مثل هذه الحكومات ذات الصّبغة الإسلاميّة سيجعل أصحاب المشروع في صدام شبه دائم معها، وهذا يسبّب إرباكاً للشارع الإسلامي. كما أنّ ظروف عمل الجبهات الجزئيّة (يقصد المناطق الواقعة خارج دائرة الذّراعين) في التنسيق والإمداد البشري تتطلّب حالة من السلم وقسطاً من أمن الجانب من طرف تلك الحكومات، بالإضافة إلى أنّ الصدام سيتسبّب في حملات إعلاميّة مضادّة على المشروع الوليد ودعاته والعاملين فيه. ويدعو المؤلّف إلى وجوب تجنّب ذلك خاصّة مع الإسلاميّين، حيث أنّ الصدام قد يتسبّب في «**تشويه المثال الذي نعمل على إعطائه للمشروع الإسلامي عن الدولة التي ستكون نواةً لدولة الخلافة»**[63]. ويعتبر أنّ تلك الصّدامات هي من أثر مرحلة المصاولة التي حالت دون التواصل مع الشّباب والتي يجب تجاوزها، ويدعو في مقابل ذلك إلى «**إيجاد صيغة لممارسة دور التوجيه على الأقلّ مع القواعد الجماهيريّة الشبابيّة في مناطق الجبهات الجزئيّة حتّى تتمّ السيطرة على نشاطاتهم وتوجيهها التوجيه السليم»**[64]. ولتحقيق هذا الهدف، يقترح المؤلّف «**أن يكون هناك عنوان جزئي يلتفّ عليه الشباب في تلك المناطق كأحد العلماء المعروفين والقريبين من التيّار الجهادي، أو من خلال أيّ جهة تنبثق من**

60 – ص 3.

61 – ص 32 .

62 – ص 33.

63 – ص 33.

64 – ص 34.

التّحالف الإسلامي الذي تمّ اقتراحه سابقاً والذي ستكون مسألة توجيه هؤلاء الشباب واستثمار طاقاقم أحد أهمّ التحدّيات التي تنتظره في البلدان خارج منطقتي المشروع»[65].

ب – التّأمين الذّاتي

والمقصود به :

* توفير الخدمات الضروريّة في المناطق التي ستحلّ بها الفوضى العارمة إذ «**أنّ السيناريو المتوقّع في المنطقة العربيّة عموماً، والذي بدت ملامحه تظهر شيئاً فشيئاً، يقود إلى حالة من الاضطراب العامّ والفوضى العارمة التي ستؤدّي بدورها إلى المجاعات والهجرات الجماعيّة، وعندها سيبحث النّاس عن أهمّ خدمة حينها وهي الأمن، وسيعطون الولاء لمن يوفّرها لهم، وهنا يأتي دورنا»**[66]. فالأمن إذاً، هو السّلعة الأساسيّة التي يستطيع المجاهدون تقديمها في أجواء الفوضى العارمة والتوحّش لذلك وجب إظهار مثال جيد في الأمن وتوفير الخدمات الأساسيّة حتى يتسامع الناس بذلك فيقبلون على المشروع.

* الاستقطاب الموجّه لاستثمار الطّاقات البشريّة في المناطق التي يديرها المجاهدون وإدماجهم في المجالس المحليّة.

* الرّدع الذي يستهدف إسكات العدوّ الداخلي والخارجي من خلال قوة ردع عسكري «**تُرغم منافقي الداخل على عدم إظهار نفاقهم، وتُرغم العدوّ الخارجي على إعادة حساباته والتفكير ألف مرّة قبل القيام بأيّ محاولة للتعدّي والاعتداء علينا»**[67].

---

65 – ص 34.

66 – ص 35.

67 – ص 35. «**فالقوّة المراد تحصيلها هنا هي القوّة التي ترهب أعداء الله لأنّها وحدها هي التي توجد عامل الردع في نفوسهم، ولولا أنّي لا أريد الإطالة هنا لذكرت لكم بعض أساليب الجيش اليهودي في ردع وترويض البلدان العربيّة، فهم أبرع من مارس أسلوب الردع النفسي العسكري ضدّ الخصوم» !!!**

وفي إطار ما أسماه بالتّأمين الذّاتي يقترح المؤلّف استراتيجيّة للتحرّك العسكري في الشّام أساساً، ولكنها تنسحب على المناطق الجزئيّة خارج منطقة الذّراعين، ويقسّمها إلى ثلاث مراحل: البناء، والقتال، والتمكين.

* **مرحلة البناء**، وشعارها «**البناء من خلال المعركة**» وتقوم على:

- تدريب وإعداد الكوادر العسكريّة.
- وبناء شبكات الرصد.
- وتشييد البنية التحتيّة للمرحلة القادمة.
- امتلاك وتخزين كميات ضخمة من الأسلحة والذخائر عن طريق تجّار السلاح وشبكات التهريب أو من خلال الإغارة على الأرتال العسكريّة. ويبدو الهدف الرئيسي للعمليّات العسكريّة في هذه المرحلة هو الحصول على السلاح من يد العدوّ.
- العمل التجسّسي من خلال ترتيب بعض الاختراقات اللازمة في أجهزة العدوّ العسكريّة والأمنيّة «**فالمتعاطفون كُثُرٌ وخاصّة في مناخ الثورة الحالي والذي ستصلنا فيه معلومات مهمّة من مختلف المستويات**»[68].

وتنتهي هذه المرحلة ببناء الخلايا العسكريّة والاستخباراتيّة والتنسيقيّة والإعلاميّة والطبيّة اللاّزمة للمرحلة التالية.

* **مرحلة القتال:** وتبدأ بالتّزامن مع ضعف الشعور العامّ بجدوى المظاهرات السلميّة والمشروع السلمي عموماً في إسقاط النظام، وحينها يقع الإعلان عن المشروع المسلّح لإسقاطه مع مراعاة مبادئ حروب العصابات[69].

---

68 – ص 36.

* **مرحلة التّمكين:** وهي المرحلة التي تقدّر فيها القيادة أنّ العدوّ على وشك الانهيار العسكري في إقليم معين وتقوم على:

- دراسة شاملة لأهمّ الخبرات الإداريّة التي تتطلّبها إدارة المرافق والخدمات الأساسيّة في الإقليم أو المحافظة.

- الفتح والسيطرة على المناطق بعمليّات خاطفة ومتزامنة تنتهي بتطهير الإقليم من بقايا النظام السّابق (المقصود أنظمة ما قبل الثّورات وما بعدها على حدّ سواء).

- تعيين مجلس حكم محلّي لإدارة شؤون الإقليم «**وهذه هي أوّل خطوة في بناء أرضيّة الدولة الجديدة التي ستتّخذ من هذا الإقليم قاعدة للتّدريب والتموين ونموذجاً لفرض الأمن والنظام والعدل، حتّى تتسامع بذلك بقيّة المحافظات والأقاليم فنفتح بذلك قلوبهم قبل أن ننطلق لفتح أراضيهم**»[70].

ولا تثير إدارة شؤون الأقاليم المفتوحة إشكالاً لدى المؤلّف، لأنّ هذه المناطق الخارجة من الفوضى العارمة لن تحتاج سوى الحاجات الضروريّة مثل توفير الأمن والحدّ الأدنى من الغذاء والماء والكهرباء؛ كما يعوّل على الاستفادة من الخبرات والمؤسّسات التي بقيت قائمة.

ج – التّأمين الاستراتيجي:

وهو بمثابة إجراءات احترازيّة تهدف إلى شلّ قدرات العدوّ العمليّة على شنّ حرب مضادّة، وحرمانه من المميّزات التي كانت تساعده في الدخول إلى المنطقة وكسر المفاتيح التي كانت تمكّنه من ذلك.

69- يحيل الكاتب على مؤلّفات منظّر الجهاد العالمي الأبرز أبي مصعب السّوري الذي فصّل في حرب العصابات، ومن أهمّها الكتاب الموسوعة: **دعوة المقاومة الإسلاميّة العالميّة**.

70 – ص 38.

- إغلاق قناة السويس وتضييق باب المندب قياساً على حفر النبيّ للخندق بهدف إغلاق المدينة آنذاك في وجه الأحزاب.
- تدمير صناعة النفط! قياساً على تحريق النبيّ نخيل بني النّضير في المدينة لقطع علائق نفوسهم بالمنطقة.
- تهجير الأقليّات المعادية قياساً على إجلاء النبيّ اليهود من المدينة والأمر بإخراج المشركين من جزيرة العرب.

3. تونس في استراتيجيا الجهاد العالمي

بعد استعراض استراتيجيّات الجهاد العالمي، نشير إلى أنّ المتثبّت في عناوين هذه الاستراتيجيا التي تبنّتها القاعدة وفي ملابسات تجديد تشكّل الظّاهرة السلفيّة الجهاديّة في تونس قبل الثّورة وبعدها والأشكال التي عبّرت بها عن نفسها ومضامين خطاب منظوريها، يتبيّن له وجود تناسق وانسجام بين الجهتين، ممّا يعطي انطباعاً قويّاً بأنّ التيّار السلفي الجهادي في تونس قبل الثّورة وبعدها تشكّل ضمن رؤية شموليّة لخريطة الجهاد العالمي واستراتيجياته وخططه.

وقد كانت ضربة البداية في التنظّم والانخراط الرسمي منذ الخلاف بين الشيخ الخطيب الإدريسي وسيف الله بن حسين المكنّى بأبي عياض حول تشكيل تنظيم أنصار الشّريعة كفرع من فروع القاعدة تربطه به بيعة سياسيّة عقائديّة وولاء تنظيميّ. وتتمحور أوجه الخلاف حول فكرة الاستعجال في المرور بالمشروع الجهادي في تونس إلى مراحل متقدّمة (المرحلة العسكريّة) أساساً قبل استكمال جملة من الشّروط أهمّها:

- الجانب التربوي أخلاقاً وسلوكاً.
- التكوين العلمي الشرعي.
- الحاضنة الشّعبيّة.

ولذلك انخرط أنصار الشّريعة بعد الإعلان عن تنظيمهم في المؤتمر التّأسيسي بسكّرة منتصف ماي 2011[71] في استيفاء هذه الجوانب بشكل موازٍ للاستعدادات العسكريّة القتاليّة[72]، وذلك من خلال تكثيف الدورات التربويّة والتكوينيّة في المساجد والعمل الخيري في الجهات المحرومة والمناطق الشعبيّة، مع توثيق ذلك بالصّوت والصّورة. لكن كلّ ذلك المجهود الذي يسابق كان الزّمن لاستيفاء الشّروط التكميليّة للعمل العسكري، وضع التيّار في جدل حول جدوى انتظار هذه الشّروط، خاصّة في ما يتعلّق بالحاضنة الشعبيّة عندما يكون الحكم الشرعيّ هو «**وجوب المرور إلى الحسم العسكري**» منطبقاً على الواقع، أو بالأحرى عندما تصدر الأوامر التنظيميّة من المرجعيّة السياسيّة المركزيّة.

ويذكّر الجدل حول الحاضنة الشعبيّة بنفس ما عرفته حركات ثوريّة في التاريخ الحديث مثل الجدل بين المناشفة والبلاشفة حول الحزب الشعبي الموسّع والحزب الطليعي الثوري النخبويّ الاحترافي[73].

وفي ضبطه لهذا المفهوم الذي اعتراه الالتباس يرى أيّوب صابر[74] أنّ «**الحاضنة الشعبيّة**» ليست اعتناق أغلب الناس للمنهج ولكن أن يتوافق الخط العام للشعب مع الأهداف الكبرى المرسومة... إذ ليس من المنتظر أن يؤمن جميع النّاس بمنهج التيّار السلفي الجهادي لأنّ هذا مخالف لمنطق السنة الشرعيّة والكونيّة الذي تثبته الآية {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ}[يوسف، 103]، وتحدّث عن وقوع خلط بين مفهوم «**الشعب**» و«**الحاضنة الشعبيّة**»، واعتبر أنّ المطلوب هو إنعاش ما بقي من الفطرة التي لم تطمس لدى الشّعب وتبعاً لذلك تقوم «**الحاضنة الشعبيّة**» على «**أن يكون للنّاس قابليّة لسماع أفكارك وليس الاقتناع بها، القبول بها كفكرة موجودة ابتداءً لا متبّناة**»[75]. لذلك دعا إلى التركيز

71 – مرّ هذا المؤتمر التّاسيسي الذي عقد في ضاحية سكّرة في غفلة من الإعلام والرأي العامّ التّونسي حيث انفردت قناة الحرّة الأمريكيّة النّاطقة بالعربيّة بتغطيته.

72 – يبدو أنّ هذا التكامل بين المجالين كان من خلال تشكيل جناح عسكري قتالي مواز للعمل الدعوي الخيري.

73 – عام 1903 عندما انقسم حزب العمل الديمقراطى الروسى إلى أقليّة عرفت بالمناشفة بقيادة يوليوس مارتوف، وأغلبية عرفت بالبلاشفة تحت قيادة فلاديمير لينين. والأوّلون عرفوا بالبراغماتيّة، والآخرون عرفوا بالحلول الثوريّة والراديكاليّة. ورغم اتّفاق الأغلبيّة والأكثريّة على الإطاحة بنظام الحكم القيصرى، وتحقيق ما عرف بالديمقراطيّة البرجوازيّة نتيجة التخلّف الروسى، إلاّ أنّهما سرعان ما ذهبا فى اتّجاهين متضادّين أثناء ما عرف بالثّورة الروسيّة فى عام 1917.

74 – مقال بعنوان: **الحاضنة الشّعبيّة بين التنظيم والحركة**، على موقع أرض الرّباط بتاريخ 27 نوفمبر 2013.

75 – م س.

على الأهداف المشتركة رغم الخلاف القائم على الوسائل، وتحويل القضيّة السلفيّة إلى قضيّة رأي عام، ممّا يوفّر مناخاً يتطوّر بشكل متدرّج ليجعل الفكرة قابلة للتّطبيق بعد فشل وسائل التطبيق الأخرى، رغم بقاء التردّد حول الوسيلة المعتمدة من التيّار. وبهذا الشّكل، تتكوّن «**الحاضنة الشعبيّة**» التي لا تأتي على وجه الطفرة أو الفجأة، وإنّما تستلزم الصبر الشديد.

واعتبر الكاتب أنّ مفهوم الحاضنة الشعبيّة هو بمثابة إعادة صياغة لمفهوم «**جهاد الأمّة**» الذي ينسجم أكثر مع هيكلة التنظيمات العنقوديّة التي تمنحه فرص النّجاح في مقابل التنظيمات الكلاسيكيّة الهرميّة القطريّة التي تتناقض مع نظريّة «**جهاد الأمّة**» لقيامها على جهاد النخبة والطائفة المنصورة.

واعتبر الكاتب أنّ الخلل الذي اعترى مفهوم الحاضنة الشعبيّة، هو التناقض بينه وبين طبيعة هذه التنظيمات الهرميّة، وأساساً «**تناقض النظريّة التنظيميّة مع النظريّة الحركيّة**». وهذا ما يفسّر بكلّ وضوح، حسب الكاتب، فشل التنظيم في تحقيق هدفه من الحاضنة الشعبيّة «**حيث تختلف الطبيعة الهرميّة للتّنظيمات السلفيّة الجهاديّة مع أفقيّة نظريّة الحاضنة الشعبيّة كما أنّ برنامج الحاضنة الشعبيّة** [الأعمال الخيريّة، قوافل المساعدات، الخ]... **كان ذرائعيّاً لا مبدئيّاً لذلك لم يكن هناك استراتيجيا مدروسة ليكون لتلك الأعمال أثر ونجاعة وجدوى ومردوديّة في بناء حاضنة الجهاد لذلك سرعان ما تخلّى عنه التيّار كشرط يتوقّف عليه المضيّ في تنفيذ الخطط الجهاديّة**». ولعلّ هذا التحليل الذي نزّله أحد مواقع الجهاد منسوباً لأيّوب صابر يفسّر التذبذب في الموقف من الحاضنة الشعبيّة بين منظوري تنظيم أنصار الشريعة ممّا حدا بأبي عياض (سيف الله بن حسين) إلى تنزيل بيان لتوضيح موقفه من القضيّة[76]، حيث كان «**بلشفيّاً**» في تبنّيه للطّائفة المنصورة (حزب الطليعة الثّوريّة)، في مقابل المراهنة على الشّعوب من خلال الحاضنة الاجتماعيّة كوسيلة لبناء دولة الخلافة.

76 – نصّ البيان: «**إنّ التعويل على الشعوب مغالطة يفنّدها النصّ والواقع وإن قال بالحاضنة هؤلاء الأفاضل (سيف العدل، أبو زبيدة، أبو مصعب السوري... وغيرهم) حيث دلّت التجارب وسنن الله في الكون أنّ الشعوب كالمرأة إن أحسنتَ إليها الدّهر كلّه ثم رأتْ منك شيئاً قالت: ما رأيتُ منك خيراً قطّ... والنصّ هو نصّ الطائفة الدالّ على القلّة والغُربة وشدّة المعاناة من الأقربين والأبعدين... ولا يعني هذا أنّ نُهمل جانب الدعوة على أن تكون النيّة إخراج الناس من الجاهليّة لا الاعتماد عليهم كحاضنة. فتجارب التاريخ المعاصر أكبر دليل على ذلك... مع أنّي لا أنفي وجود الخير في البعض ولكن قليل ما هُم... أقول هذا حتّى لا تستغرقنا هذه التنظيرات لتَصْرِفنا عن الأهمّ وهو القيام**

4. نتائج التحليل

يمكن اعتبار برنامج الجهاد القطري هو نفسه برنامج الجهاد العالمي أو حلقة من حلقاته وعلى وجه التّفصيل يمكن اعتبار مراحل الجهاد في قطر معين هي نفسها مراحل حرب العصابات المسمّاة مرحلة المصاولة والتي تقوم على :

1. مرحلة الاستتراف من خلال شوكة النكاية والإنهاك.
2. مرحلة التوازن الاستراتيجي، حيث تسيطر الجماعة على بعض المناطق وتقيم فيها إدارات محليّة ومصالح وحاضنة اجتماعيّة.
3. مرحلة الحسم التي تنتهي بانهيار الدّولة وإعلان الإمارة كحلقة من حلقات الخلافة.

ويتكامل هذا البرنامج القطري مع مراحل برنامج الجهاد العالمي الذي يشمل تنظيم القاعدة وغيره من جماعات السلفيّة الجهاديّة التي بايعته ودانت له بالولاء، ويمكن تقسيمها إلى أربع مراحل :

1. مرحلة الخلايا السرّية المتفرّقة.
2. مرحلة القواعد الآمنة.
3. مرحلة الإمارات المتفرّقة.
4. مرحلة الخلافة الإسلاميّة.

ويتخلّل هذه المراحل الخطط الاستراتيجيّة المذكورة آنفاً التي تخوّل المرور من مرحلة إلى أخرى.

وتشير كلّ المعطيات النظريّة والعمليّة إلى أنّ ما شهدته تونس من حركة استقطاب وتجميع للموارد البشريّة وحشد وشحن ودعاية وانتظام وأحداث عنف هو حلقة من حلقات هذه الاستراتيجيا وأنّ المخاطر التي تواجهها تونس تتجاوز مجموعات عنف محلّي تحفّ بها ملابسات قطريّة بل استراتيجيا عالميّة

بوظيفة الطائفة المنصورة بإذن الله... فالخير كلّ الخير لا يكون إلاّ مع القلّة... نعم نستفيد من التنظير والإبداع لكن يجب علينا أن نُدرك إدراكاً كاملاً أنّه لا يمكن لما يُنَظَّر له أن يكون واقعاً معاشاً، لأنّ التنظير جامد لا حراك يعتريه في حين أنّ الجهاد حركة متسارعة يعترضها من النوازل ما لا يخطر على بال اللبيب... فلنتنبه حفظكم الله".

شاملة تهدف إلى تحويل تونس إمارة من إمارات دولة الخلافة المرتقبة والتي يستنفر لها أبناء هذا التيّار من كلّ أصقاع العالم الإسلامي والجاليات الإسلاميّة عبر القارات وقد استجاب المئات من منظوري هذا التيار في تونس لدعوات النفير التي استغلّت الثورة السوريّة مدخلاً لتنفيذ الاستراتيجيات سالفة الذكر وأصبح للتونسيين حضور بارز في كلّ الجبهات والفصائل ولا سيما في ما أصبح يعرف بدولة الخلافة التي وقع إعلانها من طرف تنظيم دولة العراق والشّام بقيادة أبي بكر البغدادي دون تنسيق مع تنظيم القاعدة .

وفي سياق الجدل الحاصل في تونس حول عودة هؤلاء المقاتلين وتداعيات هذه العودة والاستعداد لها يمكن أن نشير إلى أنّه كثيراً ما يقع الحديث عن عودة المقاتلين المنتمين للتيّار السلفي الجهادي دون رصد مادّي محسوس لهذه العودة وأسبابها وخلفيّاتها إن كانت عودة فرديّة طوعيّة أو جماعيّة منظّمة ضمن أجندة في علاقة بالاستراتيجيا الجهاديّة... وكثيراً ما يقع تناول المسألة ضمن تجاذبات سياسيّة قد تشوّش التمثّل الموضوعي للمسألة وتحول بالتّالي دون ضبط استراتيجيا واضحة للتعامل مع هذه العودة .

وفي هذا السّياق وبناء على ما سبق من تحاليل نشير إلى عدم وجود مؤشّرات محسوسة على عودة جماعيّة منظّمة لتونسيّين غادروا تونس للمشاركة في القتال ضدّ النّظام القائم في سوريا وأصبحوا لاحقاً مكوّناً عضويّاً من مكوّنات الفصائل الجهاديّة ودولة الخلافة المعلنة لأنّ هؤلاء المغادرين الذين يُكنّون اليوم بـــ«المهاجرين» في مقابل «الأنصار» (أهل البلد)، غادروا في سياق مهامّ جهاديّة أو تحت تأثير حملة أقامها الدّعاة واستفاد منها تنظيم القاعدة لتنظيم صفوفه وتركيز مجهوداته على العراق زائد سوريا كقاعدة مركزيّة متقدّمة لإقامة دولة الإسلام المرتقبة وكان هذا الاستنفار العامّ في سياق أولويّة بناء دولة مركزيّة قويّة على إعداد الأطراف الولايات أو «الإمارات» التّابعة للدّولة .

هو مشروع طوباوي لكنّه قائم على معتقد دينيّ راسخ وتحاليل سياسيّة لها منطق حجاجي داخليّ مفاده أنّ دولة الخلافة على منهج النبوّة قد قرب موعدها وجاءت أشراطها و«**هلّت بشائرها**» وأنّ معركة فاصلة ستخوضها القلّة الصّادقة مع الطّواغيت في كلّ قطر إسلاميّ تفضي إلى تجسيد هذا الحلم . لذلك فمن غادروا أراضيهم كان العمل «الجهاديّ» قبل مغادرتهم يندرج ضمن خطّة تراوح بين

الدّعوي والخيري لإعداد الحاضنة الاجتماعيّة التي تناصر المعركة القتاليّة الفاصلة بين الحقّ والباطل وبين عنف المصاولة القائم على شوكة النكاية والإنهاك.

لذلك فمن غادروا للالتحاق بالعراق سابقاً قبل التحوّلات التي شهدتها المنطقة كان في سياق الفشل في اختراق المنظومات الأمنيّة لدول ما قبل الثّورة فكان الخيار هو أولويّة تقوية مركز الدّولة في العراق على حساب أطرافه المفترضة ثمّ أعادت الثّورات الدّفع من جديد بأجندة توفير شروط موضوعيّة لبناء الأطراف بشكل مواز لبناء المركز فوقع توزيع الموارد البشريّة بين الجهتين، ثمّ أدّى تعقّد الوضع في سوريا والاستعصاء الجزئي لعدد من الدّول وأساساً تونس عن الاختراق السلفي الجهادي فضلاً عن استعادة الدّولة تدريجيّاً لعافيتها إلى النفير العامّ بتركيز الجهود على المركز.

لذلك فلا عودة جماعيّة منظّمة لمنظوري هذا التيّار إلاّ في سياق تحوّلات في المركز الذي أصبح للتّونسيين فيه موقع أساسي سواء في دولة العراق والشّام التي بايع تنظيم أنصار الشّريعة أميرها أو في جبهة النّصرة، هذه التحوّلات التي ستحدّد عودة المقاتلين التّونسيين وشكل هذه العودة وبرنامجها هي إمّا نصر كبير لمنظومة القاعدة في أرض العراق والشّام ممّا يفضي لعودة المقاتلين منتصرين لإكمال المشروع في أوطانهم «إمارات الدّولة» أو هزيمة كبرى غير محسوبة العواقب ستكون سيناريواتها متعدّدة.

إلى هذا الحدّ ليس هناك مبرّر لعودة جماعيّة قويّة في إطار منهجيّ منظّم ضمن أجندة سياسيّة ورؤية وبرنامج واضح المعالم طالما لم تتحقّق المرحلة الأساسيّة للاستراتيجيا الجهاديّة وهي مركز الخلافة الذي أصبح محلّ نزاع منذ الانقسام الحادّ والدّمويّ بين أصحاب هذا المشروع (القاعدة وجبهة النّصرة وقوات دولة العراق والشّام إضافة إلى الجبهة السلفيّة السّوريّة) وقد أدّى ذلك إلى إحداث بلبلة بين من غادروا بلدانهم محمّلين بأشواق النّصر أو الشّهادة والإسهام في بناء دولة الخلافة ، بل وجدوا أنفسهم في مواجهة بعضهم البعض على جبهة قتال داخلي بسبب التنازع على الشرعيّة. زد على ذلك ما أبداه النظام الحاكم في سوريا من قدرة على خلط الأوراق وتحويل المعركة إلى حرب ضدّ الإرهاب.

لذلك، فإن كان من عودة، فهي عودة فرديّة لمحبطين أو متراجعين أو فارّين من معركة اختلطت فيها السّبل والأجندات والعناوين، أو عودة في سياق فتح جبهة جديدة على مستوى المغرب العربي في صورة

تواصل انهيار الدّولة في ليبيا وتواصل الاحتراب الأهلي وفشل مشروع الوحدة الوطنيّة، وهو المناخ المناسب لانتعاش خطّة التوحّش.

وفي جميع الحالات، هي عودة لا بدّ أن تستعدّ لها الدّولة بكلّ مصالحها المعنيّة والمجتمع المدني والنّخب بالتنسيق بينها جميعاً لتوفير أكبر شروط الحصانة المدنيّة لمواجهة الآثار السلبيّة لهذه العودة على المجتمع، خاصّة المناطق الدّاخليّة والأحزمة المهمّشة للمدن التي غادر منها «الجهاديّون» حيث المحبطون مهيّؤون لسلوك كلّ ما يمكن أن يصدر عمّن فقد توازنه النّفسي من ردود أفعال.

هي مؤقّتاً عودة فرديّة في انتظار عودة جماعيّة غير منتظرة على المدى القريب بعد أن أصبح المهاجرون التّونسيّون، كما يوسمون، أكبر من مجرّد مقاتلين عرضيين مستجيبين للنفير بل جزء من مؤسسات دولة العراق والشّام أو جبهة النّصرة. ودورهم في بلدانهم الأصليّة ولاسيّما تونس متوقّف على النتائج التي سيفضي إليها الوضع في سوريا والعراق.

وكيفما كان الأمر، فإنّ أنجع الاستراتيجيات لمقاومة استتباعات هذه العودة هي نجاح مسار الانتقال الدّيمقراطي بما يعنيه من وحدة وطنيّة وقطع خطوات في اتجاه التنمية العادلة ومزيد تعافي مؤسّسات الدّولة بما يعنيه ذلك من نجاح المشروع الوطني، وهو السبيل الأنجع لقطع الطّريق أمام أيّ شكل من أشكال اختراق المنظومة الوطنيّة في كلّ أبعادها.

5. تعريف ببعض المصطلحات الواردة في البحث

* **الجهاد العالمي:** هو مصطلح جديد ظهر في منتصف التسعينات عندما أعلن أسامة بن لادن أن الولايات المتحدة الأمريكيّة والغرب عموماً هم أكبر أعداء المسلمين ، وحثّ أتباعه على مقاتلة هذا العدوّ بغض النظر عن المكان وطبيعته، وهذا التركيز عمل على الانتقال من العدوّ القريب (الأنظمة الكافرة) إلى العدوّ البعيد (الغرب أو الحلف الصّهيو-صليبي)، الأمر الذي جعل مؤيدي هذا الجهاد العالمي يبدؤون بضرب المصالح الغربيّة الموجودة في العالم والعالم الإسلامي.

وقد شهد تيّار الجهاد العالمي ما بعد ضربات سبتمبر 2001 جدلاً حول العلاقة بين أهميّة الجهاد أو الجهاد المعولم الذي يهدف لمواجهة «الحلف الصهيوصليبي العالمي» والجهاد القطري الذي يهدف لإسقاط من يُعتقد أنّهم وكلاء هذا الحلف العالمي والمسمّون «أنظمة الردّة».

* **الطاغوتيّة:** يقصد بالطاغوتيّة في عموم الفكر السّلفي كلّ منظومة لا تحكم بما أنزل الله ويتنزّل هذا المفهوم ضمن تصوّر السلفيين للتوحيد الذي يقتضي توحيد الألوهيّة، ويعني الإيمان بوحدانيّة الذّات الإلهيّة وإرادتها المطلقة على العالم، وتوحيد الربوبيّة ويُقصد به الحاكميّة الشرعيّة، أي إفراد الله بالاحتكام إليه في الشّرائع التي نزل بها الوحي.

* **الشّوكة:** المقصود بالشّوكة لدى صاحب نظريّة إدارة التوحّش الموالاة الإيمانيّة أي أن يحصل كل فرد في المجموعة أو في منطقة التوحّش مهما قل شأنه على الولاء من باقي الأفراد ومن ثمّ يعطي هو الولاء للباقين بحيث يكون هو فداء لهم وهم فداء له، فتتكوّن على ذلك الأساس من الولاء رابطة جماعيّة من نوع خاصّ يختلط فيها العقدي بالوجداني والسّلوكي والتنظيمي تسمّى شوكة، هدفها الذي نذرت حياتها له هو مواجهة الأعداء. ويتحقّق بذلك التضامن والثقة والقوّة الجماعيّة التي لا تتمّ إلاّ عبر ما أطلق عليه المؤلّف تحقيق الشوكة.

* **شوكة النكاية والإنهاك:** هي مرحلة تسبق مرحلة إدارة التوحّش تهيّئ للفوضى وتدفع لها وتقوم حسب أبي بكر ناجي صاحب كتاب إدارة التوحّش على أربعة مهامّ هي: إنهاك قوات العدوّ والأنظمة العميلة لها، وتشتيت جهودها، والعمل على جعلها لا تستطيع أن تلتقط أنفاسها بعمليات وإن كانت صغيرة الحجم أو الأثر إلاّ أن انتشارها وتصاعدها سيكون له تأثير على المدى الطويل حيث سيبدأ التراخي وخلو الأطراف والمناطق المزدحمة والشعبيّة من القوات العسكريّة النوعيّة ذات الكفاءة العالية التي سيقع إرسالها لحماية الأهداف الاقتصاديّة والرؤساء والملوك ، وسيكون من السّهل بذلك مهاجمة القوات الهشّة المخصّصة لحماية المدن والمناطق الآهلة بالسّكّان وافتكاك أسلحتها. ومن هناك، يبدأ التوحّش والفوضى وتبدأ هذه المناطق تعاني من عدم الأمان وستتوسّع رقعة الإنهاك والاستتراف من خلال مهاجمة باقي الأهداف ومقاومة مناطق نفوذ السلطات العامّة لتشتيت جهودها وإنهاكها واستتراف قدراتها الماليّة والعسكريّة لدفعها للانهيار.

* **التوحّش**: عبارة استعملها مؤلف كتاب إدارة التوحّش ويقصد بها تلك الحالة من الفوضى التي ستدب في أوصال دولة ما أو منطقة بعينها إذا ما زالت عنها قبضة السلطات الحاكمة ويعتقد المؤلف أن هذه الحالة من الفوضى ستكون «متوحّشة» وسيعاني منها السكان المحليون، لذلك وجب على القاعدة- التي ستحل محل السلطات الحاكمة تمهيدا لإقامة الدولة الإسلامية -أن تحسن «إدارة التوحّش» إلى أن تستقر الأمور علما وأنّ التوحّش أفضل من الحكم الطّاغوتي في ظلّ الديمقراطيّة مهما كانت مساوئ التوحّش أي الفوضى العارمة.

في العلاقة بين أهمّ الفاعلين الجماعيّين

وتنظيم أنصار الشريعة في تونس

عادل بن عبد الله

مدخل عـــــامّ

يسعى هذا البحث إلى دراسة العلاقة بين تنظيم من حركة جهاديّة قُطريّة لم تُخف- منذ ظهورها في الساحة التونسيّة- ولاءها للتنظيم الجهادي العالمي المعروف بالقاعدة، ونحن نقصد ما يُسمّى بأنصار الشريعة من جهة أولى، وبين عيّنات نرى أنّها ذات قدرة تمثيليّة للحقول السياسيّة والمدنيّة والنقابيّة من جهة ثانية. وهو تقسيم منهجي يعي جيّداً التداخلات الواقعيّة بين مختلف هذه الحقول الاجتماعيّة التي لا يمكن أبداً أن توجد في صورة نقيّة قد يوحي بها المصطلح الإجرائي. وسينحصر البحث أساساً في فترة ما بعد تاريخ 14 جانفي 2011 لسبب بسيط هو أنّ تنظيم أنصار الشريعة لم يظهر إلاّ بعد الثورة التونسيّة، كما أنّنا ننطلق من فرضيّة مفادها أنّ الثورة التونسيّة مثّلت لحظة مفصليّة أو تحوّلاً جذريّاً في علاقات الفاعلين الجماعيّين - بمن فيهم الفاعل السلفي- بعيداً عن المحدّدات السياقيّة التي فرضتها الدولة الوطنيّة منذ الاستقلال عن فرنسا وبناء ما يُسمّى بالدّولة الوطنيّة (الأمّة – القطر بمعنى الأمّة التونسيّة كما هو معروف في التاريخ السياسي للبورقيبيّة). ويمكننا، مبدئيّاً، أن نقول إنّ المجال الزمني لهذا البحث يمتدّ على ثلاث فترات انتقاليّة هي الفترات التالية:

أ- المرحلة الممتدّة ما بين 14 جانفي و23 أكتوبر 2011: حكومتا محمّد الغنّوشي الأولى والثانية (من 17 جانفي 2011 الى حين تشكيل حكومة الباجي قائد السبسي) وحكومة الباجي قائد السبسي

(من 7 مارس 2011) إلى حين تشكيل حكومة حمّادي الجبالي، أي تاريخ إجراء انتخابات المجلس الوطني التأسيسي.

ب- المرحلة الممتدّة من 23 أكتوبر إلى حين تشكيل حكومة التكنوقراط، أي فترة حكومة حمادي الجبالي (من 24 ديسمبر 2011 إلى 19 فيفري 2013 تاريخ تقديم استقالته) وحكومة عليّ لعريّض (من 14 مارس 2013 تاريخ الحصول على موافقة المجلس الوطني التأسيسي إلى 29 جانفي 2014 تاريخ تعيين حكومة الكفاءات).

ج- فترة حكومة التكنوقراط المنبثقة من الحوار الوطني برعاية الرباعي (الاتّحاد العامّ التونسي للشغل، الرابطة التونسيّة لحقوق الانسان، الهيئة الوطنيّة للمحامين بتونس، الاتّحاد التونسي للصّناعة والتّجارة والصناعات التقليديّة)، وهي حكومة بدأت عملها بعد تأدية اليمين أمام رئيس الجمهوريّة يوم 29 جانفي 2014، ومازالت مستمرّة إلى حين كتابة هذا البحث.

ستنطلق هذا الدراسة من تحليل مضموني يستند إلى منهج تحليل الخطاب، ومن البحث في طبيعة التآثر (التأثير المتبادل) بين الخطاب السلفي من جهة، وبين سائر خطابات أهمّ الفاعلين الجماعيّين سياسيّاً ومدنيّاً ونقابيّاً من جهة أخرى. ولا يزعم هذا البحث الإحاطة بكلّ مظاهر هذا الجدل الاجتماعي أو محطّاته، ولكنّه سيتّخذ بعض الأحداث الهامّة نقاط ارتكاز مرجعيّة له قصد الإحاطة بطبيعة التآثر من جهة آليّات انبنائه اللغوي ومن جهة مضامينه ورهاناته، وكذلك من جهة المسكوت عنه واللاّمفكّر فيه والمكبوت والمهمّش والمستحيل التفكير فيه عند كلّ الأطراف المدروسة. لقد ولّد الربيع العربي (بصرف النظر عن توصيفه العلمي أو مفاعيله المثيرة للجدل) حالة نموذجيّة غير مسبوقة في العلاقة بين العقل الإسلامي (بتجليّاته الإخوانيّة والسلفيّة والتحريريّة والرسميّة) وبين العقل الحداثي (بتجليّاته القوميّة واليساريّة والليبراليّة ومؤسّساته المدنيّة التي ورثت المجتمع الأهلي المرتبط بالمجتمعات التقليديّة)، وهي حالة يمكن لدراستنا أن تطمع -بكل التواضع الأخلاقي والاحتراز المعرفي الضروري- إلى إضاءة جزء من تمظهراتها في السياق التونسي تحديداً.

إنّ اختيار بعض الأحداث والمحطّات المفصليّة في التاريخ التونسي ما بعد 14 جانفي كي تكون نقاطا مرجعيّة للعمل، هو اختيار براغماتي أساساً، ولكنّه أيضاً اختيار مبرّر من جهة الحوامل المضمونيّة للدراسة. فالبيانات الرسميّة قد ترتبط بمناسبات عامّة (أعياد رسميّة مثلاً)، ولكنّها تكتسب قيمة مضافة في بعض الأحداث المفصليّة التي تدفع الفاعلين الجماعيّين إلى تسجيل مواقفهم (أي الى استثمار تلك الأحداث بطريقة ماً). ويمكننا قبل عرض هذا الأحداث أن نحدّد، بصورة أوليّة، أهمّ الفاعلين الجماعيّين الذين سنشتغل عليهم بالإضافة إلى تنظيم أنصار الشريعة:

أنصار الشريعة: وهو تنظيم سلفي جهادي تأسس في أفريل 2011 بزعامة سيف الله بن حسين (أبي عياض)، ووقع تصنيفه تنظيماً إرهابيّاً من طرف حكومة علي لعريض يوم الثلاثاء 27 أوت 2013. وبالطّبع، لا يمكننا الحديث عن تأشيرة لهذا التنظيم بحكم رفضه الاحتكام إلى «القوانين الكفريّة» (أي الوضعيّة) التي هي مرجع العمل السياسي (أو حتّى العمل الدعوي) القانوني.

الجبهة الشعبيّة ونداء تونس باعتبارهما من أهمّ مكوّنات المعارضة بعد 23 أكتوبر (تأسّست الجبهة الشعبيّة في 7 أكتوبر 2012 لتجميع القوى التقدميّة اليساريّة والقوميّة، وأعلن الباجي قائد السبسي عن تأسيس حركة نداء تونس يوم 16 جوان 2012 بقصر المؤتمرات بالعاصمة وذلك لتجميع القوى الديمقراطيّة بمن فيهم الدستوريّين لمواجهة ما وصفه بـــهيمنة النهضة على المشهد السياسي).

حزب حركة النهضة (وريثة حركة الاتّجاه الإسلامي المتأسّسة سنة 1972 وقد تحصّلت على التأشيرة القانونيّة في 1 مارس 2011) وحزب المؤتمر من أجل الجمهوريّة (تأسّس في 25 جويلية 2001 وتحصّل على التأشيرة في 8 مارس 2011) والتكتّل الديمقراطي من أجل العمل والحريّات (تأسّس في 9 أفريل 1994 وتحصّل على التأشيرة في 25 أكتوبر 2002) باعتبارهم أهمّ الفائزين في انتخابات المجلس الوطني التأسيسي من جهة أولى، وباعتبارهم -من جهة ثانية- مكوّنات الترويكا الحاكمة الى حين تشكيل حكومة التكنوقراط.

الاتّحاد العامّ التونسي للشّغل (تأسّس في 20 جانفي 1946) باعتباره أكبر منظّمة نقابيّة في تونس (وأهمّ فاعل اجتماعي لا يُخفي قربه من القوى الديمقراطيّة كما لم يُخف ضرورة منحه دوراً

سياسيّاً تعديليّاً أو رقابيّاً بحكم طبيعة العمل النقابي ذاته، خاصّة في الفترات الانتقاليّة الهشّة والمهدّدة بالانتكاس)

الرابطة التونسيّة للدّفاع عن حقوق الإنسان (وهي منظّمة حقوقيّة تأسّست في 7 ماي 1977) وذلك لتمثيل المنظمات المدنيّة الحقوقيّة ذات الميولات العلمانيّة، بل المتّهمة بسياسة المكيالين في التعامل مع الإسلاميّين وخاصّة منهم السلفيّين.

منظّمة حريّة وإنصاف (وهي منظّمة حقوقيّة تأسّست في شهر أكتوبر من سنة 2007) وذلك لتمثيل المنظّمات المدنيّة الحقوقيّة ذات الميولات الإسلاميّة، بل المتّهمة بالتّواطئ مع الإرهاب من طرف النقابات الأمنيّة خاصّة.

ولا يخفى أنّ هذا الاختيار لا يمكنه أن يدّعي الإحاطة بكلّ الفاعلين الجماعيّين في تونس ولا يمكنه كذلك أن يطمح إلى البعد الشمولي، وذلك لأنّ عملنا هو دراسة وليس أطروحة. وقد واجهتنا صعوبة منهجيّة سببها التغيّرات الكثيرة التي حصلت في المشهد التونسي بعد 2011. فالكثير من الأحزاب اندمجت تنظيميّاً في أحزاب جديدة (مثلاً الحزب التقدّمي الديمقراطي اندمج في الحزب الجمهوري المتكوّن من عدد من الأحزاب الديمقراطيّة «الوسطيّة» خاصّة منها حزب آفاق تونس، كما اندمجت العائلة الوطنيّة الديمقراطيّة (الوطد) وحزب العمّال (الشيوعي سابقاً) مثلاً في الجبهة الشعبيّة التي لم تلغ الأحزاب وجعلتها تتحرّك في إطار استراتيجيّات مشتركة لا تعبّر بالضرورة عن الاختلافات الجزئيّة الموجودة بين مكوّنات تلك الجبهة). ولذلك، عدنا إلى بيانات الحزب الديمقراطي التقدّمي (بحكم أنّه كان أكبر ممثّل للعائلة الديمقراطيّة في المجلس بعد انتخابات اكتوبر 2011 وأوّل من أعلن معارضته للتّحالف مع حركة النهضة أو مشاركتها الحكم، كما كان أيضاً بعد انتخابات المجلس التأسيسي قاطرة المعارضة، صحبة بعض مكوّنات الجبهة الشعبيّة، إلى حين تأسيس حركة نداء تونس). كما عدنا أحيانا إلى بيانات الوطد الموحّد وحزب العمّال (وهما من أهمّ مكوّنات الجبهة الشعبيّة) وذلك قصد تأكيد بعض الأطروحات أو تنسيبها أو دحضها.

بالنّسبة إلى أهمّ الأحداث التي سنشتغل عليها ضمن هذا البحث فهي، بصورة أوليّة أيضاً، الأحداث التالية:

- الثورة التونسيّة نفسها، أي كيف أعادت السلفيّة الجهاديّة وباقي الفاعلين الجماعيّين إنتاج هذا الحدث في أدبياتها وبياناتها، وكيف نظرت إلى موقع الطرف الآخر ودوره فيه.

انتخابات 23 أكتوبر 2011، أي كيف أصّلت السلفيّة الجهاديّة موقفها «الشرعي» من هذا الحدث (بكلّ فلسفته ومؤسّساته والفاعلين فيه بما في ذلك حركة النهضة ذات المرجعيّة الإسلاميّة)، وكيف تعامل أهمّ الفاعلين الجماعيّين مع هذا الموقف أو كيف أثّروا في بنائه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

- حادثة معرض العبدليّة بالمرسى.
- حادثة السفارة الأمريكيّة وما أعقبها من تحوّل جذري مسّ علاقة السلفيّة الجهاديّة بحركة النهضة خاصّة.
- حوادث الاغتيال السياسي (خاصّة اغتيال المناضلين السياسيّين شكري بلعيد ومحمّد البراهمي).
- الإرهاب الموجّه ضد أجهزة الأمن والجيش (الشعانبي، قبلاّط، سيدي عليّ بن عون).
- مؤتمر أنصار الشريعة الثاني بالقيروان، والجدل الذي حدث بعد رفض التصريح له بإنجاز مؤتمره الثالث.
- تصنيف أنصار الشريعة تنظيماً إرهابيّاً وغيرها من الأحداث ذات الصدى الإعلامي والتداعيات السياسيّة والأمنيّة والحقوقيّة الكبيرة...).

ونحن لا نزعم أنّ هذه الأحداث تمثّل العيّنة الوحيدة القادرة على تتبّع العلاقة بين السلفيّة الجهاديّة وباقي الفاعلين الجماعيّين، ولكنّنا على ثقة في قدرتها على التعبير عن أهمّ مفاصل هذه العلاقة وتطوّراتها في مستوى إدارة الصراع واقعيّاً والتعبير عنه لغويّاً (عبر البيانات خاصّة).

أمّا البعد التوثيقي، فقد خيّرنا أن نحصر الحوامل المضمونيّة أساساً في البيانات الرسميّة للأطراف المعنيّة، وهو ما يعني اطّراح التصريحات الصحفيّة والحوارات، والإعراض عن الدروس الدينيّة والصفحات الإلكترونيّة على مواقع التواصل الاجتماعي، والفايسبوك خاصّة، بحيث سنحاول بناء استخلاصاتنا العامّة على مواقف «رسميّة» موثّقة لا يمكن الطعن في نسبتها أو إلزاميّتها السياسيّة والأخلاقيّة للجهة الصادرة عنها، وذلك قصد توظيف هذا الفهم في بناء المقدّمات النظريّة لاستراتيجيّات مستقبليّة تساعد أصحاب القرار في التعامل الفعّال مع الظاهرة الجهاديّة بعيداً عن التأثيرات السلبيّة للمقاربة الاختزاليّة الأمنيّة (الصادرة من بعض الفاعلين السياسيّين خاصّة) وبعيداً كذلك عن مختلف المقاربات التبريريّة أو التحريضيّة ذات الأساس الحقوقي (الإسلامي أو العلماني).

دواعي اختيـــــار الموضوع

يمكن أن نختزل أهم أسباب اختيار هذا الموضوع في النقاط التالية:

- دراسة هذه العلاقات وخصائصها وسياقاتها دراسة نصيّة (تتأسّس على معطيات كمّية وعلى تحليل الخطابات وفق منهج معلوم) بدلاً من الأحكام العفويّة والتهويمات.
- مساعدة أصحاب القرار في فهم أعمق للفاعلين الجماعيّين.
- البحث في مدى صدقيّة الأحكام الجماعيّة حول الفاعلين الجماعيّين انطلاقاً من مواقفهم الحقيقيّة لا المتخيّلة أو المتلاعب بها.
- محاولة فهم آليّات اشتغال الحقل العامّ (في المستوى السياسي والمدني والديني) والتأثيرات المتبادلة بين هذه الحقول المعرفيّة السلطويّة في المراحل الانتقاليّة المتعاقبة واستشراف أفضل الاستراتيجيّات لتأسيس فترة ثابتة تتجاوز مواطن العطالة الوظيفيّة والبنيويّة داخل الخطابات المتصارعة على إدارة الشأن العامّ.
- المساهمة في إثراء الحوار العامّ من وجهة نظر معرفيّة تتخفّف من التسييس والتحزّب قدر الإمكان.

متن العمل

اشتغلنا في هذا البحث على أهمّ الفاعلين الجماعيّين في تونس بعد 14 جانفي (وليس جميعهم بحكم طبيعة البحث). وقد عدنا إلى بيانات هؤلاء الفاعلين في مواقعهم الرسميّة على الانترنت أو إلى موقع «تورس» الرقمي خاصّة (وذلك كلّما تعذّر علينا الرجوع الى البيانات في تلك المواقع الرسميّة). واخترنا الاشتغال على أهمّ الفاعلين في الحقل السياسي (أهمّ أطياف المعارضة قبل انتخابات التأسيسي وبعدها، أي الحزب الجمهوري والجبهة الشعبيّة ونداء تونس، والأطراف الثلاثة المشكلة للحكومة، وهي حزب حركة النهضة والتكتّل من أجل العمل والحريّات والمؤتمر من أجل الجمهوريّة) وفي الحقل الجمعياتي الحقوقي (الرابطة التونسيّة لحقوق الإنسان، ومنظّمة حريّة إنصاف) وفي الحقل النقابي (الاتّحاد العامّ التونسي للشّغل)، ولا يخفى أنّنا قد تحرّينا في هذه المدوّنة البحثيّة أن تشمل الإسلاميّين والعلمانيّين معاً.

أمّا بالنّسبة لأنصار الشريعة، فقد واجهنا وضعاً إشكاليّاً من جهة التصنيف: هل هو جزء من الحقل السياسي (حزب غير معترف به أو لا يسعى هو ذاته إلى الحصول على هذا الاعتراف)، هل هو جمعيّة مدنيّة دعويّة (تشتغل دون ترخيص قانوني)؟ فأنصار الشريعة تنظيم ذو وضع إشكالي بحكم الخلفيّة الفقهيّة الأصوليّة للسلفيّة عموماً، وبحكم اختيار السلفيّة الجهاديّة تحديداً العمل في مواجهة الدولة وضدّ فضاء الدولة القُطريّة وليس على هامشها فحسب.

المنهج

إنّ التقسيم على أساس الثنائيّة السيّارة إسلامي/علماني، هو تقسيم منهجي أساساً، وهو لا يعكس الواقع رغم عدم رغبة الفاعلين الجماعيّين أنفسهم الاعتراف بعدم مطابقة هذا التقسيم المانوي الجوهراني لواقع الخطابات. ويعود هذا الرفض لأسباب مختلفة، ولكنّها في النهاية تخدم «حوزاتهم» الانتخابيّة ورساميلهم الرمزيّة والماديّة، فكلّ الفاعلين علمانيّون بدرجات مختلفة (وأفهام مختلفة)، وكلّهم

«محروثون» (حسب تعبير أركون) بالإسلام بما هو نسق ثقافي ومعطى أنتروبولوجي يتجاوز الإرادات الفرديّة والمواقف الإيديولوجيّة والصراعات الثقافويّة.

ويمكن للنّاظر في عنوان هذا البحث أن يلاحظ أنّنا قد قدمنا الفاعلين الجماعيّين على أنصار الشريعة، وهو تقديم مقصود وليس اعتباطيّاً. وتفسير هذا التقديم والتأخير في الرتبة لا يرجع إلى حكم قيمي (كون أنصار الشريعة أقلّ أهميّة) بل يرجع فقط إلى أنّ الحضور النصّي لأنصار الشريعة (وأساساً لموضوعة الإرهاب المرتبطة بالسلفيّة الجهاديّة) يكاد يطغى على الحوار العامّ بين مختلف الفاعلين الجماعيّين، بينما لا تكاد بيانات أنصار الشريعة تخصّص بالاسم إلاّ القليل من هؤلاء الفاعلين الجماعيّين (السياسيّين والحقوقيّين والنقابيّين). وهي ظاهرة سنحاول أن نتدبّر دوافعها النفسيّة العميقة ومفاعيلها الاجتماعيّة الآنيّة والبعيدة المدى.

وقد احتكمنا في التعامل مع هذا العمل إلى فكرة كبرى لدى الناقد الأمريكي بول.ب آرمستونغ (وغيره)[77]، وهي فكرة «تابعيّة الاختلاف» القائلة بأنّ النصوص ليست كيانات مستقلّة عن مؤوّلها، ولكنّها أيضاً ليست منفصلة عنه انفصالاً مطلقاً. وهو ما يعني في حالتنا هذه، أنّ تأويلاتنا للبيانات ليست أوْلى من غيرها من التأويلات التواصليّة، إلاّ بما تمتلكه من قدرة على الوفاء بشروط أو قيود أو إجراءات فحص المصداقيّة التي هي مهمّة أعضاء الجماعة العلميّة بصفة عامّة وفق شروط **الشموليّة والفعاليّة وتشارك الذوات**).

وقد حاولنا طرح أسئلة استفهاميّة حقيقيّة قدر الإمكان، بصرف النظر عن تخميناتنا وانتظاراتنا وقناعاتنا، يمكن اختزالها في ما يلي:

1) هل يوجد وعي لدى المتصارعين بأنّه لا يمكن حكم تونس بثقافة الإقصاء، أي بثقافة الأنساق الإيديولوجيّة المغلقة (القائمة على مسلّمات ايمانيّة دينيّة أو معلمنة) وباستصحاب الضغائن الموروثة من أزمنة تاريخيّة مختلفة؟

77- انظر، آرسمترونغ (بول ب.)، **القراءات المتصارعة: التنوّع والمصداقيّة في التأويل**، ترجمة وتقديم: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009.

2) هل كان الفاعلون الجماعيّون على وعي بأنّ الإرهاب ظاهرة معقّدة، ظاهرة يتحمّل مسؤوليّتها جزء من النخبة العلمانيّة فضلاً عن النخب الدينيّة (العنف الرمزي والمادّي الموجّه ضد الإسلاميّين باعتبارهم موضوعاً للسّلطة في لجان التفكير التابعة لحزب التجمّع الدستوري الديمقراطي المنحلّ، والإصرار بعد 14 جانفي على التعامل معهم عند الكثير من النخب بالمنطق نفسه)؟

3) هل تتحمّل تونس تواصل ثقافة «تجفيف المنابع» ولجان التفكير (بعد ثبوت فشلها المدوّي زمن بن عليّ رغم الاستقرار الأمني المغشوش ذي الكلفة الحقوقيّة المرتفعة)؟ وهل هذا هو الحلّ الاكثر فعاليّة لمواجهة الثقافة البدويّة النجديّة المنتجة للإرهاب والاغتراب لدى جزء مهم من الاسلاميّين (بما في ذلك جزء من القواعد الشبابيّة للنهضة)؟ أم توجد حلول تفاوضيّة أخرى يمكن الوصول اليها في حوار عامّ يقبل الجميع بدخوله من غير اشتراطات أو استعلاء على سائر المحاورين؟ إلى أيّ حدّ يكون هناك حوار حقيقي عندما نريد أن نجعل الحوار مجالاً لتكريس نسق الذات وهدم نسق ذات المحاور؟

4) هل السلفيّة فقط من يحتاجون الى القيام بمراجعات أم أنّ كلّ الفاعلين الجماعيّين يحتاجون لذلك رغم كلّ الأوهام الذاتية الموروثة من ثقافة الاستبداد أو ثقافة المذهب؟

5) ما هي حدود تفهمّنا وما هي المواضع التي يمكن أن تتحوّل فيها المقاربة التفهميّة إلى مقاربة تبريريّة (سواء في تعاملنا مع الخطابات الدينيّة أو العلمانيّة)؟

6) ألا تعود بعض المخاوف من «تبييض الإرهاب» أو تمييعه إلى أسباب عميقة تتجاوز المخاوف المشروعة لدى عامّة الناس إلى رغبة بعض الأطراف في «تبييض المقاربة الأمنيّة» وفي تمييع سياسات الاستئصال بهدف التطبيع معها وحماية المصالح الماديّة والرمزيّة للأطراف المستفيدة منها قبل 14 جانفي وبعده ؟

وقد اعتمدنا في هذا البحث منهج التحليل النقدي للخطاب[78] وهو ما جعلنا نقوم بالمزاوجة بين دراسة سمات الخطاب اللغويّة (الصور، المجازات، التواتر، التكرار، الإبراز، الحجب، المسكوت

78 – للوقوف على أهمّ خصائص هذا المنهج، يمكن الرجوع إلى دراسة عماد عبد اللطيف: "تحليل الخطاب بين بلاغة الجمهور وسيميائيّات الأيقونات الاجتماعيّة"، **مجلّة فصول**، العدد 83-84، خريف-شتاء 2013.

عنه، اللامفكّر فيه،...) وبين البحث في وظائف ذلك الخطاب من الناحية الاجتماعيّة في السياقات الانتقاليّة المتعاقبة (بعد 14 جانفي، بعد 23 أكتوبر، بعد سقوط حكومة الترويكا وتشكيل حكومة التكنوقراط).

قام هذا البحث بممارسة وصفيّة تحليليّة في مستوى أوّل، ولكنّه لم ير تعارضاً بين المقاربة الوصفيّة التحليليّة والمقاربة المعياريّة النقديّة. فالباحث ليس محايداً، ولكنّه فقط يتحرى الموضوعيّة دون أن يعني ذلك عدم الانحياز لفكرة معينة أو لأفق مفهومي ومؤسّساتي هو الجمهوريّة الثانية، وهو يقوم بذلك من خلال المساعدة –ولو جزئيا– على فهم علاقات السلطة المنتجة والمقاومة والبديلة ونقدها، على حدّ عبارة عماد عبد اللطيف.

القسم 1 العلاقة بين الترويكا وأنصار الشريعة

العلاقة بين النهضة وأنصار الشريعة

يلاحظ الناظر في بيانات حركة النهضة أنّها تبني خطابها انطلاقاً من مزج غير معلل (غير مؤصّل «شرعيّاً» بالنّسبة للقارئ السلفي أو حتّى المتديّن العادي غير الطلع على أدبيّات الحركة)، وهو مزج يقع بين ثنائيّات مفهوميّة متنابذة مرجعيّاً وتاريخيّاً مما يجعل حركة النهضة تتموضع تموضعاً ملتبساً بالنّسبة إلى جميع الفاعلين الجماعيّين بمن في ذلك أنصار الشريعة. فلننظر في هذه المقاطع من البيان الوارد في الفجر نيوز بتاريخ 2012/03/19، وهو بيان اخترنا الانطلاق منه نظراً لقدرته على أن يكون مدخلاً نظريّاً مهمّاً في فهم العلاقة بين النهضة والسلفيّة الجهاديّة:

«تحرص الحركة على إشاعة قيم التوافق وتحذّر من خطورة دفع البلاد إلى أتّون الصراعات والاستقطابات الإيديولوجيّة التي تنال من الوحدة الوطنيّة وتُعيق تحقيق أهداف الثورة... إنّ حركتنا حركة إسلاميّة وسطيّة مجدّدة، تؤمن بالحوار سبيلاً لمعالجة الاختلافات والاحتقان، في إطار التزامها بالخيار الديمقراطي ورفضها للعنف والإكراه ودفاعها عن حقّ الجميع في النشاط وحريّة التعبير. لقد

كان الاستبداد وضرب المؤسّسة الزيتونيّة واستهداف حركة النهضة بالاستئصال ومحاربة مظاهر التديّن مدعومة بنخبة مستهينة بالعامل الديني السبب الرئيسي في ردّ فعل الشباب المتديّن الذي بلغ حدّ استخدام السلاح، وأنّ مناخ الحريّة والحوار كفيلان بنشر التديّن الوسطي المعتدل».

من الواضح أن هذا البيان يحاول (على الأقلّ في مستوى الواقع النصّي) أن يتجاوز التعارض الجوهري والمطلق بين الإسلام ذاته وبين الديمقراطيّة (بالنّسبة للسلفيّة بشقّيها العلمي والجهادي)، والموجود بين الإسلام السياسي وبين العقل السياسي الحديث وأسسه الفلسفيّة الإنسانيّة بالنّسبة للكثير من المدافعين عن علمانيّة الدولة والمعادين لتيّارات الإسلام السياسي بجميع تشكيلاتها. فإغراء هذا الخطاب (ونقطة ضعفه في الآن نفسه) هو أنّه لا ينتمي إلى مرجعيّة فكريّة متجانسة ولا إطار نظري واضح، ولكنّه خطاب فعّال من الناحية السياسيّة، أي من جهة التحشيد الجماهيري (والدّليل على ذلك هو نتائج النهضة في انتخابات التأسيسي)، وهو كذلك خطاب مقلق بالنّسبة للسلفيّة الجهاديّة لأنّه ينازعها «الرأسمال الديني» ويقوم بإدارته بطريقة تخالف ما تعارف عليه أهل العلم وما استقرّ عليه رأي جمهور العلماء في الفضاء السنّي (لأنّ دالّة الإسلام لا تتجاوز واقعيّاً هذا الفضاء السوسيو-ثقافي)، ذلك الفضاء الذي لا يفتأ السلفيّون (بجميع تشكّلاتهم) يذكّرون بأنّهم ورثته وحماته، وبأنّهم يتحرّكون انطلاقاً من إلزاماته العقديّة والفقهيّة المقرّرة عند أهل السنّة والجماعة (بالصّيغة التي يفهمها التراث الحنبلي الوهّابي الجديد عبر الوهّابيّة أوّلاً ثمّ عبر أدبيات التيار الجهادي بعد ذلك).

تحضر في هذا بيان مصطلحات تأسيسيّة (للإسلام السياسي الإخواني في صيغته «المُتونسة» وذلك لأن الحديث عن عقل سياسي «إخواني» متجانس، هو من باب التسطيح والتعميم غير القابل للتبرير واقعيّاً)، وهي مصطلحات لا يمكن لمن ينتمي للتيار السلفي الجهادي أن يستعملها إلا في إطار المساجلة والدحض. ويمكن التمثيل لتلك المصطلحات بما يلي: الاستقطابات الإيديولوجيّة وقيم التوافق والوحدة الوطنيّة والخيار الديمقراطي وحق الجميع في النشاط وحريّة التعبير. إننا أمام خطاب يصدر عن حركة تُعرف نفسها على أنّها حركة «إسلاميّة وسطيّة مجدّدة»، ولعل من مظاهر هذه الوسطيّة وهذا التجديد هو الايمان بـــ«الحوار» لتجاوز «الاختلافات والاحتقان»، و«الالتزام بالخيار الديمقراطي» ورفض «العنف والإكراه». ولا شكّ أنّ أي مبتدئ في المنهج السلفي سيرى أنّ هذا الخطاب هو خطاب «علماني» لا علاقة له بالإسلام. ولسنا في هذا المقام محوجين الى التذكير بموقف السلفيّة الجهاديّة من

الديمقراطيّة ومن الاحتكام الى القوانين الوضعيّة، ولا الى التذكير بموقفهم من الدولة الوطنيّة (l'État-Nation) أو بموقفهم من خيار العنف (أو ما يُسمى جهاداً في جهازهم المفهومي، وهو جهاد يبقى مطروحاً في المستوى الاستراتيجي حتّى عندما تتحرك السلفيّة الجهاديّة-تكتيكيا-من منطلق أنّها في «أرض دعوة» كما هو شأن تونس منذ فتوى زعيمي القاعدة أسامة بن لادن وأيمن الظواهري). هل يعني ذلك أنّ فكرة «**حقّ الجميع في النشاط وحريّة التعبير**» (وهي فكرة استفاد منها السلفيّة الجهاديّة أكثر من غيرهم بطريقة جعلت بعض أحزاب المعارضة تتّهم النهضة بالتّواطئ مع الجهاديّين أو على الأقلّ بالمسؤوليّة السياسيّة والأخلاقيّة عن «إرهابهم») ستمرّ مرّ الكرام أمام ضمور التأصيل الشرعي للمنهج النهضوي (إن صحّت العبارة)، وأمام الاختلاف الجذري الموجود بين النهضة وبين السلفيّة الجهاديّة في فهم دالّة الإسلام وفي اختيار آليّات تنزيلها الأمثل والأقرب إلى روح الإسلام على واقع تشترك جميع الحركات الإسلاميّة في توصيفه بالانزياح عن النموذج النبوي وعن جميع النماذج المؤمثلة الأخرى؟

لا شكّ أنّ حركة الواقع أعقد من أن نردّها إلى أيّ عامل مفرد مهما كانت درجة أهمّيته الحقيقيّة أو المفترضة، ولكنّ التناقض الفكري بين فاعليْن جماعيّين يتنازعان احتكار الرأسمال الرمزي ذاته، سيكون من أهمّ العوامل المساعدة على فهم التوتّر الكبير الذي غلب على العلاقة بين النهضة وأنصار الشريعة بدءاً من الفضاء الأمثل لإنتاج المعنى الديني، ألا وهو الفضاء المسجدي. ولننظرْ في هذا البيان الصادر عن أنصار الشريعة والوارد في موقعهم الرسمي بتاريخ 2014/04/15، أي بعد تصنيفهم تنظيماً إرهابيّاً من طرف حكومة الترويكا بقيادة حركة النهضة:

«**نناشدكم الله أن تتمسّكوا بأصل أمركم وأسّه، ورأس مالكم الذي إن تضيّعوه توكَلوا إلى أنفسكم: توحيد الله عزّ وجلّ وإخلاص النيّة له وجعل الهموم همّاً واحداً: نصرة دين الله تعالى وعدم الاستكانة لأعداء الله وجورهم وحفظ المنابر لإخوانكم الذين ينشرون العقيدة الصحيحة والفهم السليم للإسلام بين أبناء جهتكم. انبذوا كلّ دعاوى الجاهليّة أو العصبيّة المقيتة وتمسّكوا بحبل الله المتين... بيّنوا التوصيف الشرعي لزمرة الحكّام الذين يجثمون على صدور المسلمين، واكشفوا خياناهم العظمى للدّين والبلاد... أحيوا روح الانتفاضة من أجل إزالة الظلم والطغيان في قلوب أبناء هذا الشعب وذكّروهم في ذلك بالثّوابت والأولويّات، وضرورة توحيد كلمتهم حول كلمة**

التوحيد وجعلهم التمسّك بحاكميّة الشريعة وعلوّها شعاراً لهم وديدناً، عالجوا الكفر قبل المعصية وحافظوا على رأس المال قبل الربح، واجمعوا الناس على المُجمع عليه قبل المختلف فيه»[79].

تحضر في هذا البيان العديد من الكلمات المفتاحيّة التي يجب التركيز عليها لفهم المحكمات (الثوابت النظريّة) التي تجعل من تجسير الهوّة بين النهضة وأنصار الشريعة (وبين أنصار الشريعة وسائر الفاعلين الجماعيّين) أمراً يقارب الاستحالة، اللهم في صورة قبول أحد الأطراف أن يتخلى عن هويّته الفكريّة تخليّاً طوعيّاً (وهو ما يدخل في باب المطالب النهائيّة بالنّسبة للحركات السلفيّة تحت مفهوم «الاستتابة»، إذ لا يمكن فهم معنى الاستتابة من منظورهم الطائفي إلا بأنّه تخلٍّ طوعي–على الأقلّ ظاهريّاً–عن كلّ ما يعارض محكمات المنهج السلفي الجهادي عقديّاً وفقهيّاً). من بين تلك الكلمات المفتاحيّة يمكن أن نذكر مثلاً: **نصرة دين الله تعالى/عدم الاستكانة لأعداء الله وجورهم/حفظ المنابر/نشر العقيدة الصحيحة والفهم السليم للإسلام/دعاوى الجاهليّة أو العصبيّة المقيتة/التمسّك بحبل الله المتين/التوصيف الشرعي للحكّام/توحيد الكلمة حول كلمة التوحيد/حاكميّة الشريعة...**

لا شكّ أننا هنا أمام منهج أو نظام فكري لا يمكن فهم أي عنصر من عناصره إلا بربطه بسائر العناصر الأخرى. فالسلفي الجهادي (مثله في ذلك كمثل كلّ الدوغمائيّين سواء أكانوا متديّنين أم علمانيّين) لا يمكنه أن يقبل بنسبيّة حقائقه أو بتاريخيّتها أو بإمكان نقضها وتجاوزها. كما لا يمكن للسّلفي أن يقبل بأن ينازعه على «منبر رسول الله» أي شخص «فاسد العقيدة»، أي إمام أشعري أو متصوّف مثلاً أو حتّى إمام «نهضوي»، قد يشاركه الأصول العقديّة كالموقف من الصوفيّة، ولكنّه يخالفه في تنزيل تلك الأصول على الواقع. ولا يُخفي السلفيّة بعلميّيهم وجهاديّيهم عداءهم للأشعريّة. وقد يكون من أسباب ذلك أنّهم لا يعون، مثلهم في ذلك مثل الكثير ممن يدّعون الانطلاق من مواقع

79- إنّنا أمام إعادة صياغة تكاد حرفيّة لما جاء عند مؤسّس الوهّابيّة الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب، الذي يطلق عليه السلفيّون لقب شيخ الإسلام تعظيماً له كابن تيميّة سلفه الأكبر: «**فالله الله يا إخواني تمسّكوا بأصل دينكم وأوّله وآخره... أسّه ورأسه، وهو شهادة أن لا إله إلا الله، واعرفوا معناها وأحبّوا أهلها واجعلوهم إخوانكم، ولو كانوا بعيدين، واكفروا بالطّواغيت وعادوهم وابغضوا من أحبّهم أو جادل عنهم، أو لم يكفّرهم، أو قال: ما عليّ منهم، أو قال: ما كلّفني الله بهم، فقد كذب هذا على الله وافترى، بل كلّفه الله بهم، وفرض عليه الكفر بهم والبراءة منهم، ولو كانوا إخوانه وأولاده. فالله الله، تمسّكوا بأصل دينكم لعلّكم تلقون ربّكم لا تشركون به شيئاً**») (**الدرر السنيّة في الأجوبة النجديّة**، لمجموعة من العلماء، تحقيق: عبد الرحمان بن محمّد العاصمي النجدي، ج 1، ص 78).

مغايرة لهم، خاصّة منها المنتسبون إلى التراث الزيتوني المرتبط بالعقيدة الأشعريّة، وجود علاقة بنيويّة عميقة بين السلفيّة من جهة أولى وبين مجهودات الأشعري في أصول الدين، وبين السلفيّة وبين المجهود النظري للشّافعي في أصول الفقه من جهة أخرى[80].

ولا يخفى أنّ هذه النزعة في احتكار المنابر (مهما كانت تعليلاتها) ستواجه برفض من النهضة ذاتها في بلاد يقوم تراثها الديني منذ قرون على اعتراف جماعي (من لدن الثقافة العالمة والثقافة الشعبيّة) بالمالكيّة (فقه مالك) والأشعريّة (عقد الأشعري) والتصوّف الشرعي (طريقة الجنيد السالك). ولعل أهمّيّة «المنبر» تكمن أساساً في أنّه، بالإضافة الى المصداقيّة التي يمنحها للخطاب عند المتديّن العادي، يمثّل فضاء يمكن الانطلاق منه لمنازعة الدولة حقّها في إدارة المجال العامّ وحقّها كذلك في الهيمنة عليه بقوانين هي عند السلفيّة داخلة في باب الكفريّات والشركيّات. كما أنّ المنابر قد أصبحت الموئل النهائي والوحيد للسلفيّة الجهاديّة بعد أن ضيّقت الدولة عليهم سائر الفضاءات العامّة ومنعتهم من النشاط (منع الخيم الدعويّة مثلاً).

إنّ «**حفظ المنابر**» يعني واقعيّاً التصدّي بالقوّة لأيّ محاولة أهليّة أو دولانيّة (Etatique) لإدارة بيوت العبادة أو منازعة السلفيّة حقّهم (المفروض بحكم الأمر الواقع) في إنتاج ما يقرّونه هم خطابات يرونها داخلة في باب «**نصرة دين الله**» و«**نشر العقيدة الصحيحة والفهم الصحيح للإسلام**». ولا شكّ أنّ الإسلام الصحيح (في مستوى العقيدة Orthodoxie وفي مستوى السلوك Orthopraxie) لا يقبل التعدّد إلاّ في مستوى بعض الاختيارات الفقهيّة التي قد تخرج عن التراث الحنبلي الوهّابي ولكنّها لا تخالف المعتبر في المذاهب السنيّة الثلاثة الأخرى، أمّا في مستوى العقيدة، وهي عند السلفيّة بصفة عامّة «**أصل الأمر وأسّه ورأسماله**»، فلا يمكن للسلفيّة الجهاديّة أن «**تستكين لأعداء الله وجوْرهم**» خاصّة في ردّهم مطلب حاكميّة الشريعة (أو توحيد الحاكميّة). وهو ردّ تتحمّل حركة النهضة الجزء الأعظم

80 – انظر: ياسين (عبد الجواد)، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998. وهذا الكتاب من أهمّ الأطروحات النسقيّة في نقد المنظومة السلفيّة وبيان ترابطاتها العميقة في مستوى التأسيسين الكلامي الأشعري والأصولي الشافعي المكرّسين لهيمنة إيديولوجيا المحدّثين الذين يمثّلون نواة ما يسمّيه طه عبد الرحمان بـــ«التّسلّف النظري» ومظاهره السلوكيّة التي تبدأ من الدعوة بالتّي هي أحسن وتنتهي إلى «الجهاد»، أي «سنام الإسلام» حسب الحديث النبوي المتداول عند السلفيّة الجهاديّة.

من وزره بحكم أنّها «حزب إسلامي»، وبحكم أنّ السلفيّة يكادون يختزلون الإسلام في منهجهم الذي يُعلي من شأن الاحتكام إلى الشريعة وردّ ما سواها من مصادر التشريع كائنة ما كانت. ولعلّ هذه المقتطفات من البيان الصادر في 2013/08/29 (بالصّباح نيوز) عن «شيوخ السلفيّة» (وهم شيوخ لا ينتمون تنظيميّاً إلى أنصار الشريعة ولكن لهم حظوة ومكانة عند أتباع هذا التنظيم) يوضّح لنا الأمر بصورة أفضل عند تعقيب أولئك الشيوخ على قرار الترويكا وضع أنصار الشريعة على قائمة المنظمات الإرهابيّة:

«وها هو من زعم أنّه ظُلم بالأمس يتحالف مع جلاّديه ويعطي الدنيّة في دينه (إن كان له دين)، وها هي الحكومة التي زعم بعض من فيها أنّها ستتدرّج في تطبيق أحكام الشرع تبيع شباباً همّه نصرة الدين في سوق النخاسة العالمي وتتقرّب بهم لمعبودها الغرب الكافر وعلى رأسه هُبل العصر... وعدم تطبيق شرع الله، جعل الحكومة تتخبّط في أحوال حرب الدين، وجعلها تُوالي الكفّار وتتقرّب اليهم، بل تستجيب إلى جميع طلباتهم مقابل أن يرضوا عنهم ويتركوا لهم فتاتاً من السلطة يُشبعوا بها نهمهم ويرضوا بها غرورهم، فلا ديناً خدموا ولا شرعاً حكّموا ولا دُنيا أصلحوا رغم اتّساع رقعة الفساد في بلدنا وانعدام الأمن وتدهور الاقتصاد... لم يجد من زعم يوماً أنّه ينتمي الى حزب اسلامي من طرق الإصلاح إلاّ أن يستغيث بالكفّار ويستدعيهم ضدّ المسلمين الموحّدين بدعوى حرب الإرهاب، وها هو يجرّون أنصار الشريعة إلى قائمة الإرهاب. والله لن يغيّر أنصار الشريعة ما فعلوه، والحمد الله الذي كشف خبثهم وعرّى سوء طويّتهم وفضحهم على الملإ، وما بقي أمام من زعم أنّه يريد نصر الله إلاّ أن يختار: فإمّا أنصار الرحمان، وإمّا عُبّاد للشّيطان، فلم يبق خيار».

مبدئيّاً، يحمّل شيوخ السلفيّة في هذا البيان حركة النهضة الجزء الأكبر من المسؤوليّة الحكوميّة (باعتبارها المشرفة على رئاسة الحكومة)، وذلك في قرار إدراج أنصار الشريعة في قائمة المنظمّات الإرهابيّة. ويجعلون من هذه الحادثة المفصليّة في تطوّر العلاقة بين النهضة والسلفيّة الجهاديّة (أي أنصار الشريعة تحديداً) مناسبة لصياغة نقد جذري لحركة النهضة، وهو نقد يقيم مفاصلة تكاد نهائيّة بين المدافعين عن شباب «**همّه نصرة الدين**» (أي الشباب السلفي الجهادي) وبين من «**زعم أنّه ظُلم بالأمس**» و«**زعم**» أنّ حكومته «**ستتدرّج في تطبيق أحكام الشرع**». إنّه نقد يتجاوز في مفاعيله

الاجتماعيّة والأمنيّة (بل في تأثيراته على القواعد النهضويّة الشابّة ذات التكوين «شبه السلفي»، بحكم اشتراكها مع الشباب السلفي في منابع التديّن ذاتها (الفضائيّات المشرقيّة والمواقع الالكترونيّة) أيّ نقد سياسي من الممكن أن توجّهه المعارضة العلمانويّة (اليعقوبيّة) إلى النهضة وإلى أدائها الحكومي[81]. إنّ هذا النقد يحاول نسف «النسب» الإسلامي لـــحركة النهضة، بل نسف تيمة «المظلوميّة» التي كانت من أهمّ العوامل المشجّعة لعامّة الناس، من غير الإسلاميّين ومن غير الملتزمين بالمرجعيّة الدينيّة في سلوكهم اليومي، على اختيار حركة النهضة، فهي في أفق انتظارهم وفي أمثلتهم لمعنى المظلوميّة ولمفاعيل التديّن تمثّل النقيض الموضوعي والفكري لبن عليّ ولنظامه «الظالم» اقتصاديّاً واجتماعيّاً وثقافيّاً. إنّهم بالمعنى التونسي الدارج «**ناس تخاف ربي**». ولكن ها هو من «**زعم يوما أنّه ينتمي إلى حزب إسلامي**» (والزّعم في هذا السياق مردود إلى معنى الكذب دون غيره من معاني المعجميّة للكلمة) «**يتحالف مع جلاديه الأمس**» و«**يعطي الدنيّة في دينه (إن كان له دين)**» ويوالي «**الكفّار**» ويتقرّب إليهم، ويستغيث بمعبوده الغرب الكافر «**ضدّ المسلمين الموحّدين**». لا شكّ أنّ هذا الهجوم السياسي-العقدي على حركة النهضة يوجب استصحاب الحكم الفقهي لموالاة الكفار، ولتبعات ذلك في أصول السلفيّة الجهاديّة، تأسيساً على أحد أهمّ أصولهم ألا وهو «الولاء والبراء»[82]. ولكنّ النتيجة المنطقيّة لهذا الهجوم (أي تكفير حركة النهضة) لا تحضر صراحة هنا (ولا في البيانات الرسميّة لحركة أنصار الشريعة) وتُستبدل بثنائيّة تأسيسيّة لن يجد النهضويّون أنفسهم (حسب شيوخ السلفيّة) إلاّ في طرفها الثاني: ثنائيّة

---

81 – انظر كازانوفا (خوسيه)، **الأديان العامّة في العالم الحديث**، ترجمة: قسم اللغات الحيّة والترجمة في جامعة البلمند، لبنان، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2055. وفي هذا المؤلّف الهامّ يقدّم الباحث الأمريكي تحليلاً نقديّاً للمسارين الرئيسيّين للحداثة وعلاقتهما بالدّين في العلمانيّات الغربيّة وهما:ا لمسار اللاّتيني الفرنسي (الذي يعنينا في السياق التونسي المحلّي) والمسار الأنغلوسكسوني (الذي يمكن الانطلاق منه لبيان وجود صيغ ممكنة للعلمنة ولإدارة العلاقة بين الديني والسياسي بعيداً عن الصداميّة الموروثة عن المسار اللاتيني الفرنسي وعن تجربة التحديث البورقيبيّة. وانظر أيضاً كتاب: بينا-رويث (هنري)، **ما هي العلمانيّة**، ترجمة: ريم منصور الأطرش، ط1، المؤسّسة العربيّة للتّحديث الفكري، دمشق، 2005.

82 – يعتبر السلفيّة، تأثّراً بسلفهم الأكبر ابن تيميّة في الولاء والبراء، أنّ الإسلام لا يصحّ إلاّ بالتزام مقتضيات هذا الأصل الذي هو «**ركن من أركان العقيدة، وشرط من شروط الإيمان**» (كما قال أحد وجوه الوهّابيّة الشيخ عبد الملك القاسم ناقلاً عن ابن تيميّة قوله: «**إنّ تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله يقتضي أن لا يُحبّ إلاّ لله، ولا يبغض إلاّ لله، ولا يوادّ إلا لله، ولا يُعادي إلاّ لله، وأن يحبّ ما أحبّه الله، ويبغض ما أبغضه الله**»)، ولكن تنزيل هذا الأصل على الواقع «الحداثي» غير القبلي أو المحكوم بالتّجانس العقدي، يثير من الإشكاليّات أكثر ممّا يحلّ.

عبّاد الرحمان/عبّاد الشيطان. هل أمسك «شيوخ السلفيّة» عن «التوصيف الشرعي» للنّهضة خوفاً من استتباعات ذلك في المستوى القانوني، أم لسبب آخر يرتبط بتأصيل عقدي؟

لعلّ السؤال المركزي في علاقة النهضة بالسلفيّة الجهاديّة (ممثّلة في أنصار الشريعة بتونس) هو السؤال التالي: كيف يمكن للمنهج السلفي، الذي يشتغل انطلاقاً من مسلّمات إيمانيّة واختيارات أصوليّة فقهيّة ذات سقف طائفي تراثي، أن يتعامل مع حركة تُعرّف نفسها على أساس أنّها حركة إسلاميّة، ولكنّها في الوقت نفسه تفتق أفق انتظار السلفيّة بصورة لا تقبل الرتق في المسائل الأصوليّة (العقديّة) والفروعيّة (الفقهيّة) التي يُنبئ عنها الدستور الجديد للبلاد التونسيّة؟ وقد يكون هذا المقتطف المأخوذ من بيان حركة النهضة (وهو بيان صادر بتاريخ 2014/05/13) مدخلاً جيّداً لالتماس إجابة أوليّة لهذا السؤال:

«**ترفض** [أي حركة النهضة] **كلّ أنواع الإكراه بما فيه الإكراه على اعتناق الإسلام لأنّ في ذلك تناقضاً مع مبادئ الإسلام نفسه وسلباً للحريّة وتعدّياً على أحد أهمّ حقوق الإنسان الأساسيّة**».

إنّ الرفض الواضح للإكراه (بجميع أشكاله) يضع حركة النهضة في مأزق «شرعي» كبير من منظور فقهي تراثي (يتجاوز المنظور السلفي ذاته). فالمجتمعات التقليديّة لا تستطيع فرض ما تراه سلوكاً قويماً أو عقيدة صحيحة) داخل المجال العامّ إلاّ انطلاقاً من آليّات الإكراه وذلك في حالة فشل التنشئة الاجتماعيّة (المسنودة بخطابات وممارسات تحفيز وعقاب) في «دخلنة» القيم الدينيّة وجعلها جزءا إراديّاً من اختيارات المؤمن. من أجل ذلك نجد ترسانة من المصطلحات الشرعيّة المتعامدة وظيفيّاً من مثل حكم الردّة ومفهوم الاستتابة. وهي شبكة من المصطلحات التي تعكس هوساً جماعيّاً بتطويق «الشذوذ» (الابتداع) الذي يترواح حكمه ما بين التخطئة والتبديع والتكفير، كما تتراوح عقوبته ما بين الحدود والتعزيرات، وذلك من أجل «إكراه» المؤمن المنتمي إلى الطائفة على الالتزام باختيارات الجماعة وعدم التشكيك فيها أو التطاول عليها -في المجال العام- سواء أكان ذلك في مستوى العقيدة أو السلوك. ولا تقتصر هذه الظاهرة السلطويّة المعرفيّة على الدين الإسلامي ولا على المذهب السنّي فحسب، بل تكاد تخترق جميع مذاهب الإسلاميّين، ومن وراء ذلك جميع الأديان المهيمنة على المجتمعات التقليديّة ما قبل الحداثيّة (بدرجات متفاوتة).

ليس موطن الإشكال في هذا البيان هو عدم إكراه غير المسلمين على اعتناق الإسلام، فهذا مقبول عند السلفيّة أنفسهم مع وجود مشكل حقيقي إزاء الموقف ممّن يخرجون عن حكم أهل الكتاب أو من لهم شبهة كتاب[83]، ولكنّ الإشكال هو في تعميم هذا المبدأ وجعله قاعدة عامّة لا استثناء فيها. فكيف يمكن مثلاً معاملة المرتدّ أو معاملة من ينكر المعلوم من الدين بالضّرورة أو من يقوم بأفعال هي من نواقض الإسلام (بالصّورة التي حدّدها بها الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب في مصنفه المشهور بـــنواقض الإسلام، وهي عشرة نواقض، وورثها عنه المنهج السلفي)؟

إنّه سؤال لا يجد جواباً مؤصّلاً شرعاً عند شيوخ النهضة، أو على الأقلّ لا وجود لتأصيل رائج لهذه المسألة الأصوليّة عند عموم المواطنين، حتّى لو احتجّ النهضويّون باستنادهم إلى منهج مقاصدي تجديدي. فالمنهج المقاصدي المأثور عن الشاطبي لا يشهد لبعض اختياراتهم السياسيّة والتشريعيّة بحكم ارتباطه بالإبستمي ما قبل الحداثي من جهة أولى، وبحكم أنّه لم يؤثّر في محصول الفتاوى المالكيّة أو غيرها من ناحية ثانية. إنّنا أمام إشكال «شرعي» لا تشفع للنّهضة فيه الشعارات الحزبيّة ولا الوعود الانتخابيّة ولا المظلوميّة التاريخيّة، فها هي تأخذ مكانها في فسطاط «أولياء الشيطان». فحسب منطق «شيوخ السلفيّة» مادام الحق لا يتعدد ومادامت السلفيّة على حق فإن النهضة لا محالة على باطل مهما

83- يتناول ابن قدامة، وهو من أهمّ علماء الحنابلة تحت عنوان «**مَسْأَلَةٌ: وَيُقَاتَلُ أَهْلُ الكِتَابِ وَالمَجُوس حتّى يُسْلِمُوا أَوْ يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ، وَيُقَاتَلُ مَنْ سِوَاهُمْ مِنْ الكُفَّارِ حتّى يُسْلِمُوا**»، فيقول:

«**وَجُمْلَتُهُ أَنَّ الكُفَّارَ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ؛ قِسْمٌ أَهْلُ كِتَابٍ، وَهُمْ اليَهُودُ وَالنَّصَارَى، وَمَنْ اتَّخَذَ التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ كِتَابًا، كَالسَّامِرَةِ وَالفِرِنْجِ وَنَحْوِهِمْ. فَهَؤُلَاءِ تُقْبَلُ مِنْهُمْ الجِزْيَةُ، وَيُقَرُّونَ عَلَى دِينِهِمْ إذَا بَذَلُوهَا؛ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ}** [التوبة: 29] **وَقِسْمٌ لَهُمْ شُبْهَةُ كِتَابٍ، وَهُمْ المَجُوسُ فَحُكْمُهُمْ حُكْمُ أَهْلِ الكِتَابِ، فِي قَبُولِ الجِزْيَةِ مِنْهُمْ، وَإِقْرَارِهِمْ بِهَا؛ لِقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الكِتَابِ». وَلَا نَعْلَمُ بَيْنَ أَهْلِ العِلْمِ خِلَافًا فِي هَذَيْنِ القِسْمَيْنِ. وَقِسْمٌ لَا كِتَابَ لَهُمْ، وَلَا شُبْهَةَ كِتَابٍ، وَهُمْ مَنْ عَدَا هَذَيْنِ القِسْمَيْنِ، مِنْ عَبَدَةِ الأَوْثَانِ، وَمَنْ عَبَدَ مَا اسْتَحْسَنَ، وَسَائِرِ الكُفَّارِ، فَلَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ الجِزْيَةُ، وَلَا يُقْبَلُ مِنْهُمْ سِوَى الإِسْلَامِ. هَذَا ظَاهِرُ المَذْهَبِ**».

انظر: ابن قدامة (موفّق الدين، عبد الله بن أحمد)، **المُغْني**، مطبعة القاهرة، القاهرة، 1968، ج 9، ص 212.

وبالطّبع، فإنّ العقل السلفي، الذي ورثته الوهّابيّة عن الحنبليّة الجديدة، لن يقدر على إلحاق عموم المذاهب «العلمانيّة» والسلوكيّات «اللادينيّة» بأهل الكتاب أو من لهم شبهة كتاب، ممّا يجعل من المنطقي «مقاتلتهم»، أو استتابتهم مادمنا نتحرّك في فضاء إسلامي؛ لكنّ إقرارهم على ما هم عليه أمر لا يدخل في دائرة المفكّر فيه.

تأولت عملها من وجهة نظر الشرع. بل إن الحكم الشرعي –حتى إن غاب لفظا فإنّه حاضر مفهوماً: فمادام الاحتكام الى شرع الله ركن من أركان الإيمان وأصل من أصول الإسلام، ومادامت النهضة لا تراعي هذا الأصل بل تُجري سياساتها على خلافه فإنّها حركة «كافرة» (وهو حكم شرعي لا يوجد في بيان شيوخ السلفيّة ولا في بيانات أنصار الشريعة ولكنّه دائر مشافهة وفي «حلقات العلم» وذلك حسب الكثير من الشهادات المتواطئة على هذا المعنى).

لو استقرأنا بيانات حركة النهضة وبيانات أنصار الشريعة (وقياداتها قبل الإعلان عن التنظيم رسميّاً) لوجدنا أنّ هذه العلاقة قد مرت من جهة حركة النهضة بمراحل يمكن أن نعبر عنها بالطريقة التالية:

في المرحلة الأولى وهي المرحلة التي سبقت الانتخابات حاولت حركة النهضة أن تستثمر الرأسمال الديني الذي كادت السلفيّة أن تحتكره في عهد بن عليّ، بحيث يمكننا في هذه الفترة أن نعتبر الخطاب النهضوي خطاباً رديفا للخطاب السلفي وليس خطاباً ضديدا له (التركيز على الأخوة الدينيّة بين الإسلاميّين وعلى وحدة الهدف مع اختلاف الوسائل وتعدد المناهج، التركيز على مسألة الدفاع عن الهويّة وجعل الشريعة مصدرا رئيسا من مصادر التشريع، والوعد بمراجعة مجلة الأحوال الشخصيّة في مسألة التبني وغير ذلك من المسائل التي قد تخالف «معلوما من الدين بالضرورة»). فالنهضة كانت ترى أنّ الخلاف بينها وبين السلفيّة الجهاديّة تحديداً كان في أنّ الحركة قد اختارت سياسة التدرج في تطبيق الشريعة والقبول بالتنظّم الحزبي القانوني بناءً على فهم مقاصدي للشريعة (لكنّه بقي فهما هلاميّاً بالنّسبة لعوام المسلمين ومنهجا غير منضبط بالنّسبة إلى السلفيّة). وقد كانت النهضة في هذه المرحلة والتي تليها تراهن على تغير السلفيّة الجهاديّة في إطار مناخ الحريّات وابتعادها عن منهج العنف (أي المنطق الجهادي الذي هو صورة دينيّة من اليّات الانقلاب ورفض الاحتكام للإرادة الشعبيّة).

في المرحلة الثانية، وهي التي أعقبت الانتخابات وبداية اشتغال المجلس التأسيسي وتشكيل حكومة الترويكا برئاسة النهضة، وجدت حركة النهضة نفسها من جهة أولى إزاء استحقاقات دولانيّة تحكمها متغيّرات محليّة وإقليميّة وموازين قوى هشة، كما وجدت نفسها من جهة ثانية، أمام انتظارات ناخبيها (خاصّة المتدينين منهم)، أولئك الذين انتظروا منها الحركة تحقيق وعودها

الانتخابيّة [84] بما في ذلك «أسلمة» القانون التونسي وجعل الشريعة مصدرا رئيسا فيه. ولا شكّ أنّ الضغط السلفي (والضغط المصاحب له من قواعد الحركة ذاتها) كان كبيرا إلى درجة جعلت قيادات الحركة في مونبليزير (وفي الكتلة النيابيّة بالتأسيسي) تعرب عن مواقف متذبذبة (بل متناقضة أحياناً) وهو ما سيكون له مفاعيل كبيرة على الحقل السياسي وعلى الموقع التفاوضي لحركة النهضة مع القوى المعارضة ومع شريكيها في الترويكا. وفي هذه المرحلة كانت الحركة مصرّة على عدم التضييق على أنصار الشريعة أو غيرهم من الجهاديّين وذلك انطلاقاً من مبدأ «**حقّ الجميع في النشاط وحريّة التعبير**».

في المرحلة الثالثة، وهي المرحلة التي أعقبت تنامي العمليّات «الإرهابيّة» التي تستهدف رجال الأمن والجيش الوطني (حتى قبل تصنيف أنصار الشريعة تنظيماً إرهابيّاً من طرف حكومة عليّ العريض في 27 أوت 2013)[85]، أصبح الحديث عن السلفيّة الجهاديّة (وعن أنصار الشريعة تحديداً) يتم عبر بديل جامع تشترك فيه النهضة مع سائر الفاعلين الجماعيّين ألا وهو مفهوم «الإرهاب». وفي هذه المرحلة أصبح الموقف من الإرهاب هو أداة الفرز الأساسيّة في الحقل السياسي، بحيث كان على حركة النهضة أن تأخذ مكانها في الإجماع الوطني على محاربة الإرهاب واعتباره أولويّة قصوى. ولكنّ النهضة حاولت أن تتمايز عن المعارضة بأن عملت على عدم

84 - نلاحظ أن أنصار الشريعة لم يحصروا انتقادهم للنهضة في إخلافها بوعودها في مسألة تطبيق الشريعة، بل هاجموا الحركة من منطلق «استحقاقات الثورة» ذاتها، وهو ما يعبّر عن رغبة في استهداف أكبر قدر من المتلقين الافتراضيين لهذا الخطاب وإبراز التنظيم في صورة الحريص على تحقيق أهداف الثورة التي لا يرى بينها وبين الشريعة أي تعارض (خاصّة الاستحقاقات الاقتصاديّة). ويمكن التمثيل لهذا الخطاب «الثوري» بما جاء في البيان الصادر في 2013/09/03 :

«فأين حقوق جرحى الثورة وقتلاها؟ وأين فتح ملفّات القنّاصة ومحاسبتهم على ما اقترفت أيديهم في حقّ أبناء هذا الشعب؟ وأين محاسبة الفاسدين والمخرّبين وبقايا التجمّع؟ أم أنّ الدعاوى المزخرفة التي خرجت بها علينا هذه الحكومة قد زالت بزوال الفترة الانتخابيّة وحان الآن وقت تحصين الكراسي والتخلّي عن تحصين الثورة؟ أليس قرار التصنيف هذا هو اختلاق لمشكلة يلتهي بها الشعب ويصرف أنظاره عن كارثة التحالف مع السبسي وأوليائه الذي كان بالأمس القريب يمثّل بقايا التجمّع التي لا بدّ من إقصائها والقطع معها؟ وقد نجحت هذه الحكومة فعلاً، وخاصّة النهضة، في صرف الشعب عن القضيّة الأساسيّة وهي بيع دماء وثورة هذا الشعب بثمن بخسٍ للتجمّع».

85 – وهو ما نجد تعبيرا عنه في البيان التالي الصادر في 2013/07/28 أي قبل ذلك تصنيف أنصار الشريعة تنظيماً إرهابيّاً: «**كما تدعو كلّ الأطراف من أحزاب ومنظّمات وشخصيّات لدعم الوحدة الوطنيّة وإعطاء الأولويّة لمقاومة الإرهاب والعنف**».

اختزال الأزمة في الخطر الإرهابي[86]. فالبيان المشار إليه يلح على أن مخاطر الإرهاب لا تنفل سياقيّاً ولا وظيفيّاً، من حيث آثارها الكارثيّة على الأمن والاقتصاد، عن منطق الانقلاب والسلوك السياسي الفوضوي وذلك في إشارة واضحة إلى طيف كبير من المعارضة توحدت تحت «جبهة الإنقاذ» التي أُعلن عن تأسيسها في 2013/07/26 (وقبل ذلك نشطت المعارضة ذات المطالب «الانقلابيّة» (بمعنى الإنقلاب على مفاعيل 23 أكتوبر كلهاً) تحت راية «الاتّحاد من أجل تونس» الذي أعلن عنه الباجي قائد السبسي في 7 ديسمبر 2012). فالوحدة الوطنيّة لا يمكن أن يكون «خارجها المطلق» (على حد عبارة جاك دريدا) هو النهضة، بل الإرهاب، كما أن الوحدة الوطنيّة تقتضي الاعتراف بالقانوني والشرعي، ولذلك فإن النهضة (بامتلاكها لهذين الشرطين) هي جزء من تلك الوحدة وليست كيانا سياسيّاً يقابل تلك الوحدة (وهو ما ينطبق على الإرهاب وعلى الاصطفاف الإيديولوجي والسلوك السياسي الفوضوي على حد سواء). وهو ما يعني أن النهضة توظف الخطر الإرهابي الذي تستغله المعارضة للإطاحة بحكومتها ضد هذه المعارضة ذاتها وذلك بإظهار المفاعيل التي لا تقل خطورة لسلوكيّاتها عن مفاعيل الإرهاب (في مستوى الضرر بالسلم الأهليّة وبالاقتصاد خاصّة).

المرحلة الرابعة وهي التي أعقبت تصنيف أنصار الشريعة تنظيماً إرهابيّاً (وتكرست خلال حكومة التكنوقراط الحاليّة التي أعقبت سقوط حكومة الترويكا)، وفي هذه المرحلة ستتجذر القطيعة بين النهضة وبين أنصار الشريعة، وستموضع النهضة نهائيّاً في الخطاب العمومي الخاص بمقاومة الإرهاب، ولكن مع الإصرار على التمايز عن المقاربات الاختزاليّة والأمنيّة التي قدمتها أغلب الأحزاب لمواجهة هذه الظاهرة. فالنهضة لا ترغب في جعل ملف الإرهاب شأنا أمنيّاً صرفا تحركه المؤسّسة الأمنيّة، بل ترغب في إدارة سياسيّة-مدنيّة (توافقيّة) لهذا الملف الحساس في المستويين الاجتماعي والاقتصادي، بل في المستوى السياسي وذلك بحكم المفاعيل «المنبثقة» (أي غير المقصودة أو المتوقعة) للمقاربة الأمنيّة من جهة أولى، وكذلك بحكم الخاسائر الكبيرة التي قد

86- انظر بيان مجلس شورى «حركة النهضة» الصادر بتاريخ 2013/08/18 (أي قبل بضعة أيام من قرار الحكومة تصنيف أنصار الشريعة تنظيماً إرهابيّاً) : «**إنّ بلادنا تتهدّدها مخاطر الإرهاب ومنطق الانقلاب والسلوك السّياسي الفوضوي التي قد تنعكس سلبيّا على الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسّلم المدني، وهو ما يفرض على الجميع التمسّك بالوحدة الوطنيّة واليقظة للتصدّي إلى هذه التهديدات**».

تتكبدها حركة النهضة (بدءا من الطعن في شرعيّة وجودها ذاته) إذا تم التعامل مع الإرهاب ضمن سياق تجييشي يحاول ربطها بهذا الملف من جهة تواطئها مع العناصر الإرهابيّة وتوفير غطاء سياسي لهم لا من جهة كونها شريكا رئيسيّاً في تحديد استراتيجيّات التعامل مع الظاهرة الإرهابيّة[87].

بين الدفاع عن المنهج السلفي باعتباره «دين الله»، وبين الدفاع عن «دين الديمقراطيّة المخالف للشرع»[88] توجد اختلافات روحيّة وفكريّة، وتباينات مرجعيّة ومشاريع مجتمعيّة وسياقات انتقاليّة لم يكن من السهل بالنّسبة لأنصار الشريعة أن يُحافظوا فيها على موقف واحد من حركة النهضة أو من غيرها من سائر الفاعلين الجماعيّين. ويمكن أن ننطلق في تتبّع مسارات موقف أنصار الشريعة من النهضة من رسائل أبي عياض إلى الشعب التونسي بمناسبة اختتام المؤتمر الثاني لأنصار الشريعة بالقيروان. انطلق أبو عياض من أنّ العلاقة بحركة النهضة هي علاقة قد يحكمها خلاف فكري يمكن أن «**يُسوّى بالحوار وبمقارعة الحجّة بالحجّة ولن يتطوّر إلى أكثر من ذلك**» (أي إلى تصادم أو قطيعة)، فالأطياف الإسلاميّة (بما في ذلك النهضة) تشترك مع أنصار الشريعة في «**كلمة التوحيد**» والمعركة هي «**معركة كفر وإيمان لا بين إسلام وإسلام**». ولكن هذا الخطاب «التصالحي» يحمل في طيّاته بذور الخلاف بصرف النظر عن نوايا أبي عياض[89]. فكلمة التوحيد (التي يعتبرها أبو عياض وأنصار الشريعة معه مشتركاً جامعاً للإسلاميّين دون سواهم) لا يتدبّرها السلفيّة إلاّ بمعنى خاصّ (ذي جذور وهابيّة) يضيق

87 – انظر البيان الصادر عن مجلس شورى النهضة بتاريخ 2014/02/17، وفيه نجد تبنيا لمقاربة شاملة (تشاركيّة–توافقيّة) يمكن أن تكون بديلاً وظيفيّاً فعلاً للمقاربة الأمنيّة الاختزاليّة التي قد تكون في المستوى الاستراتيجي، بالإضافة إلى ما تثيره في النهضويّين من ذكريات مؤلمة، آليّة من آليّات المعارضة في الزجّ بالنّهضة في خانة الإرهاب والتشريع لإخراجها من الحقل السياسي القانوني:

«**مقاومة الإرهاب والتّأكيد على ضرورة تعزيز هذه الجهود بتحديد استراتيجيّة وطنيّة تتشارك في وضعها الدولة والأحزاب والمجتمع المدني والخبراء، تسمح بمواجهة هذا الخطر في إطار مقاربة شاملة تقتلع أسبابه وتفكّك بناه وشبكاته وتمنع تمدّده**».

88– وهي لفظة وردت في بيان أنصار الشريعة الصادر بعد اغتيال النائب محمّد البراهمي وجاء فيه: «**أنصار الشريعة تذكّر أنّها اختارت الدعوة إلى الله عزّ وجلّ في هذه البلاد، ولا علاقة لها بما يحدث من صراع سياسي داخلي تحرّكه مصالح خفيّة من الشرق والغرب في إطار دين الديمقراطيّة المخالف لشرع الله عزّ وجلّ**».

89– الملتقى الثاني لأنصار الشريعة، ويمكن العودة إلى أهم ما جاء فيه إلى ما نشره موقع «ديما أونلاين» بتاريخ 2012/05/21. وقد قام الموقع بنقل رسائل أبي عياض إلى الشعب التونسي بما في ذلك رسالته إلى حركة النهضة التي اقتطفنا منها بعض المحاور الأساسيّة في متن البحث.

حتّى بـــحركة النهضة، بل ببعض طوائف السلفيّة أنفسهم. كما أنّ الحوار الديني ليس مفصولاً عن سياق انتقالي وفضاء اجتماعي لا يتقاسمه الإسلاميّون فحسب، كما أنّه ليس مفصولاً عن رهانات سياسيّة وانتظارات جماعيّة تعبّر عنها العديد من القوى العلمانيّة التي ينبغي على النهضة (باعتبارها حزباً سياسيّاً يرغب في «الحكم التشاركي» مع تلك التيّارات، وليس مجرّد حركة دعويّة رغم مرجعيتها الإسلاميّة) أن تأخذها بعين الاعتبار. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ إدارة الصراع على أساس إسلام/كفر سيكون مكلفاً للنّهضة نفسها حتّى في صورة قبولها به، اللهم إلاّ إذا قبلت التخلّي عن هويّتها الفكريّة ومنهجها الأصولي (الإخواني) لتذوب في المنهج السلفي وتعبيرته الجهاديّة.

ولذلك كان من الطبيعي أن يتطور هذا الموقف التفاؤلي[90] إلى موقف أكثر احترازاً من الانحياز إلى حركة النهضة حتّى قبل تصنيف أنصار الشريعة تنظيماً إرهابيّاً، وآية ذلك الموقف الذي عبّر عنه تنظيم أنصار الشريعة في البيان الصادر بتاريخ 2013/07/22 والذي دعاً فيه أنصاره إلى «**النأي بأنفسهم عن الصراعات الحزبيّة الضيّقة بين من يتاجر بالدّين استعطافاً للعوامّ، ومن يعاديه علناً استقواءً بالأجنبي، فهمُّنا إقامة شرع الله وحماية الدين وبيوت الله والمسلمين وحرماتهم، أمّا الألاعيب القذرة فلا علاقة لنا بها، التزموا الحياد، وعلّموا الناس معنى الكفر بالطّاغوت والولاء والبراء، وعرّفوهم بشريعتهم، ولا تكونوا وقوداً لمعركة لا ناقة لكم فيها ولا جمل**».

عندما يصرّح أنصار الشريعة بأنّ المعركة بين النهضة وخصومهم ليست معركتهم، فإنّهم يختزلون الترويكا في حركة النهضة التي تتاجر بالدّين (وهم بذلك يلتقون موضوعيّاً مع المعارضة العلمانيّة للحكومة في حديثها عن متاجرة النهضة بالدّين وتأكيدها على احتكار هذه الحركة للحكم دون شريكيها المؤتمر والتكتّل)، كما أنّهم يختزلون المعارضة كلّها في بعض أطيافها الإيديولوجيّة المعروفة

90- يمكن أيضاً أن نذكر موقف أنصار الشريعة المؤازر للحكومة في أزمتها مع المعارضة، حيث دعا بيان لأنصار الشريعة منشور بجريدة الصباح بتاريخ 2012/10/12 إلى «**تشكيل لجان لحماية أعراض وممتلكات ودماء شعبنا في صورة حدوث أي انخرام لأمن البلاد والعباد يوم 23 أكتوبر وما بعده**»، ولا يهمّنا في هذا الموضع من البحث أن نفصّل القول في التأصيل الفقهي لهذا الموقف (أي رفض السلفيّة لمظاهر الاحتجاج والعصيان المدني باعتبارها نوعاً من الفساد في الأرض أو حتّى الحرابة) ولا في دوافعه السياسيّة (باعتبار النهضة أخفّ الشرّين وأهونهما مقارنة بأغلب أطياف المعارضة). ولا في أهدافه الاجتماعيّة (مسألة الحاضنة الشعبيّة).

بعدائها للإسلاميّين. وهم ينطلقون في ذلك من تسوية مبدئيّة بين المتصارعين جميعاً من جهة علاقتهم «الحقيقيّة» بالدّين. فإذا كانت النهضة تتاجر بالدّين «**استعطافاً للعوامّ**»، وإذا كانت المعارضة تعادي الدين علناً «**استقواءً بالأجنبي**»، فإنّ مهمّة أنصار الشريعة هي العمل على إقامة الشريعة وتهيئة النفوس لاستقبالها.

إنّ الرهان السلفي الجهادي، حتّى في أرض الدعوة كما هو شأن «أرض القيروان» حسب التعبير السلفي، ينبغي أن لا يتماهى مع الرهان الدنيوي السياسي (الألاعيب القذرة بتعبير البيان) لسائر الفاعلين الجماعيّين بما في ذلك حركة النهضة. ولكنّ الحياد يجعلهم في حلف موضوعي من المعارضة «العلمانيّة» التي كانت تهدف إلى إسقاط حكومة الترويكا برئاسة حركة النهضة. كما أنّ الحياد يمكن أن يُفهم باعتباره أداة للضغط على الحكومة قصد إضعاف موقفها التفاوضي مع أنصار الشريعة لا مع المعارضة فحسب، كما أنّ الحياد يمكن أن يؤول إلى وضعيتين متقابلتين: إمّا أن يكون الحياد (وهو ما يمكن التعبير عنه بـــ«المسالمة السلبيّة» باعتبار أنّ أنصار الشريعة لا يعلنون الحرب على النهضة ولكنّهم لا يساعدونها ضدّ خصومها) سبباً في العودة إلى المرحلة الأولى (مرحلة «المسالمة الإيجابيّة» عندما كانت «كلمة التوحيد» تجمع بين جميع الإسلاميّين وكان الخطاب الرسمي لأنصار الشريعة على لسان أبي عياض زعيم التنظيم متأكّداً من أنّ الاختلاف سيبقى في مستوى فكري وأنّه لن يؤول إلى تصادم أو قطيعة مع حركة النهضة)، وإمّا أن يكون الحياد مدخلاً إلى مرحلة ثالثة تزيد في ترسيخ الهوّة بين النهضة وأنصار الشريعة[91].

91- جاء في بيان لأنصار الشريعة (صدر قبل فترة قصيرة من تصنيف هذا التنظيم تنظيماً إرهابيّاً) ردّ ضمني على ما يرد في خطابات النهضة من دعوة إلى «وحدة وطنيّة» (لا تُقصي السلفيّة غير المورُطين في قضايا العنف والإرهاب)، وممّا جاء في هذا البيان: «**نقول للنّهضة ومن يواليها: لا وحدة إلاّ حول كلمة التوحيد وتطبيق شرع الله في هذه البلاد بعد القصاص في الدماء التي سالت والظلم الذي سُلّط على من سُجن أو بقي مطارداً ظلماً إرضاءً لفلان وعلاّن**». إنّنا أمام خطاب يشير إلى الأساس الأهمّ لأيّ وحدة ممكنة (سواء مع النهضة أو مع سائر الفاعلين الجماعيّين) وهو الأخذ بكلمة التوحيد وتطبيق الشريعة (على مقتضى أصول مذهبهم بالطّبع) ورفع «الظلم» عن السلفيّة الجهاديّة. ولن يقود هذا الإصرار على بناء «الميثاق الاجتماعي» بين المتصارعين على أساس الفهم السلفي، إلاّ إلى مزيد تعميق الهوّة بين هؤلاء السلفيّة وبين سائر الفاعلين الجماعيّين بمن في ذلك حركة النهضة.

لقد كان إعلان حكومة الترويكا عن تصنيف أنصار الشريعة تنظيماً إرهابيّاً حدثاً مفصليّاً دفع بهذه العلاقة نحو التأزّم، بل نحو تخوم القطيعة النهائيّة. ففي هذه المرحلة الثالثة من مراحل العلاقة بين الطرفين (من منظور سلفي)، تكثّف النقد الذي وجّهه أنصار الشريعة لينفتح بصورة أوضح على «استحقاقات الثورة» وعلى انتظارات عموم المواطنين من غير السلفيّة. إنّنا أمام تطوّر هامّ في الخطاب السلفي، ولكنّه تطوّر تمّ تهميشه في الخطابات الواصفة له (في المنبر الإعلاميّة، ومن طرف من يقدّمون أنفسهم خبراء في الإسلام السياسي أو في الإرهاب)، وذلك لأسباب إيديولوجيّة وسياسيّة تأبى إلاّ أن تحصر السلفيّة الجهاديّة في صورة نمطيّة تخدم العديد من الفاعلين الجماعيّين (خاصّة في المعارضة).

لا شكّ أن من يقرأ بيان أنصار الشريعة الصادر بتاريخ 2013/9/3 (وهو موجد على موقع بناء نيوز)، سيجد في بعض المواضع صعوبة في التمييز بينه وبين أكثر الخطابات العلمانيّة «ثوريّة». وهو خطاب يتراح كثيراً عن بنية الجملة التراثيّة، ويستدمج العديد من المفاهيم الحديثة، بل يتبنّاها في وضوح لا لبس فيه. وممّا جاء في هذا البيان: «**فأين حقوق جرحى الثورة وقتلاها؟ وأين فتح ملفّات القنّاصة ومحاسبتهم على ما اقترفت أيديهم في حقّ أبناء هذا الشعب؟ وأين محاسبة الفاسدين والمخرّبين وبقايا التجمّع؟ أم أنّ الدعاوى المزخرفة التي خرجت بها علينا هذه الحكومة قد زالت بزوال الفترة الانتخابيّة وحان الآن وقت تحصين الكراسي والتخلّي عن تحصين الثورة؟ أليس قرار التصنيف هذا هو اختلاق لمشكلة يلتهي بها الشعب ويصرف أنظاره عن كارثة التحالف مع السبسي وأوليائه الذي كان بالأمس القريب يمثّل بقايا التجمّع التي لا بدّ من إقصائها والقطع معها؟ وقد نجحت هذه الحكومة فعلاً وخاصّة النهضة في صرف الشعب عن القضيّة الأساسيّة وهي بيع دماء وثورة هذا الشعب بثمن بخس للتجمّع**».

رغم أنّ ظاهر الخطاب يلقي المسؤوليّة على الحكومة كلّها، فإنّ المناسبة التي صدر فيها (أي مناسبة تصنيف أنصار الشريعة على قائمة المنظّمات الإرهابيّة)، يجعل من النهضة هي المقصود الأوّل بما جاء فيه من انتقادات صيغت أساساً من منظور ثوري لا من منظور شرعي. ولكن الهاجس الفقهي يظل حاضراً رغم ذلك. فعندما يستعمل البيان تعبير «جرحى الثورة وقتلاها» فإنّه كان يهدف إلى استبعاد مفردة «الشهادة» عن هذا السجال بصورة قصديّة. إنّ للثورة جرحاها و«قتلاها» ولكن ليس لها شهداؤها من

المنظور السلفي. فالشّهادة محصورة فيمن يقاتل «لتكون كلمة الله هي العليا» (كما هو وارد في حديث نبوي شريف)[92] وليس لمن مات لتحسين وضعيته الاجتماعيّة أو وهو خارج للاحتجاج على ظروفه الاقتصاديّة. ولكنّ «زلّة اللسان» هذه التي كشفت عن الموقف اللاواعي من الثورة التونسيّة لم تكن لتفسد متانة النقد الموجه للنّهضة ولا ثوريّته من منظور القارئ العادي حتّى عندما لا يكون سلفيّاً. فـــأنصار الشريعة يتحدّثون عن استحقاقات هي محلّ إجماع بين القوى الثوريّة قبل تشتّتها (ملفّ القنّاصة، محاسبة الأمنيّين المتورّطين في جرائم ضدّ الثوريّين، تحصين الثورة وإقصاء التجمعيّين عن الحقل السياسي)، وهي استحقاقات لا يمكن للنّهضة أن تنكر مشروعيّتها. ولكنّ حديث البيان عن القضيّة الأساسيّة التي هي نجاح الحكومة وخاصّة حركة النهضة في «**صرف الشعب عن القضيّة الأساسيّة وهي بيع دماء وثورة هذا الشعب بثمن بخس للتجمّع**»، لا يمثّل طفرة أو قطيعة ابستيميّة في المنهج السلفي. فالقضيّة الأساسيّة حقا بالنّسبة إلى أنصار الشريعة هي «حاكميّة الشريعة» لا «حاكميّة الشعب» أو «حاكميّة الثورة» (إن صحّ التعبير). وهو ما يمكن أن نعتبره جوهر الصدام بين النهضة وسائر الفاعلين الجماعيّين من جهة (بمن فيهم الثوريّين الرافضين للنظام بحكومته ومعارضته) وبين أنصار الشريعة من جهة أخرى.

ولعلّ البيان الذي صدر في الموقع الرسمي لأنصار الشريعة في 2014/04/15 بعد أحداث الروحيّة سيساعدنا على فهم أفضل للعلاقة في مرحلتها الرابعة والأخيرة (مرحلة الصدام المفتوح). وسنكتفي في هذا الموضع بالمقطع التالي من البيان وهو يتوجّه إلى قواعد التنظيم الجهادي في منطقة الروحيّة:

92- من ذلك ما ذكره ابن العثيمين (وهو من الشيوخ المعتبرين عند السلفيّة الجهاديّة رغم بعض اعتراضاتهم) في مجموع فتاويه: «**الشهيد فى سبيل الله، هو كلّ من قُتل فى حرب فهو شهيد فى سبيل الله. ولقد سُئل الرسول صلّى الله عليه وسلمّ عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حميّة، ويقاتل ليرى مكانه، أيّ ذلك فى سبيل الله؟ فقال صلّى الله عليه وسلمّ: من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله**». وبالطّبع، فإنّ البيان أعلاه يكبت أو يهمّش العديد من المعاني الأخرى للشّهادة، وهي معانٍ يشهد لها الحديث النبوي ذاته ويجعل من «قتلى الثورة» داخلين تحت حكم الشهادة التي لا يريد البيان تشريفهم بها. من ذلك ما جاء في الحديث النبوي المشهور الوارد عند أبي داود والنسائي والترمذي وأحمد: «**من قُتل دون ماله فهو شهيد، ومن قُتل دون أهله فهو شهيد، ومن قُتل دون دينه فهو شهيد، ومن قُتل دون دمه فهو شهيد**»، وهو أصل يمكن البناء عليه للحكم بكون من ماتوا في الثورة التونسيّة مدافعين عن حقّهم في أموالهم المنهوبة وعن حقّ أهاليهم في العيش الكريم وعن حقّ الناس جميعاً في الحياة بدون مهانة ولا إذلال هم من الشهداء.

«حُوصرت مدينتكم وحُشدت لكم الجيوش الجرّارة وضُيّق عليكم وأخذ التضييق يشتدّ، وأُتِيَ بالعدّة والعتاد من أجل افتكاك مساجدكم وتتزيل أيمّتكم الصادعين بالحقّ الذين أقلقوا راحة طواغيت الحكم. قال رسول الله صلّى الله عليه وسلمّ: {من قُتل دون ماله فهو شهيد، ومن قُتل دون أهله فهو شهيد، ومن قُتل دون دينه فهو شهيد، ومن قُتل دون دمه فهو شهيد} فامضوا قُدُماً، على الله أجركم.

أوّلاً: نناشدكم الله أن تتمسكوا بأصل أمركم وأسّه، ورأس مالكم الذي إن تضيّعوه توكَلوا إلى أنفسكم: توحيد الله عز وجل وإخلاص النيّة له وجعل الهموم همّا وحدا: نصرة دين الله تعالى وعدم الاستكانة لأعداء الله وجورهم وحفظ المنابر لإخوانكم الذين ينشرون العقيدة الصحيحة والفهم السليم للإسلام بين أبناء جهتكم. انبذوا كلّ دعاوى الجاهليّة أو العصبيّة المقيتة وتمسكوا بحبل الله المتين.

ثانياً: ضمّوا إلى صفّكم إخوانكم من أبناء جهتكم ولا تحقرنّ أحداً منهم مهما بلغ من العصيان طالما لم يخرجه ذلك من دائرة الإسلام، أطّروهم واجمعوا أمركم ولتكونوا يداً واحدة في مواجهة الطاغوت وجنده وإذاقته كأساً ممّا يُذيقكم.

ثالثاً: نذكّر إخواننا من الدّعاة وطلبة العلم بقول الحقّ تبارك وتعالى: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ}، وقول رسوله صلّى الله عليه وسلّم: {من كَتَمَ عِلمًا ألجمه الله يوم القيامة بلجامٍ من نار}. قال السادة العلماء: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

فإنّ المسؤوليّة الملقاة على كاهلكم في تبيان الحقّ للنّاس وعدم كتمانه، أمام تغييب الشريعة وانتهاك الحرمات والتضييق على أهل التوحيد وسرقة الثروات وغيرها من الآفات، أعظم ممّا كانت عليه في أيّ وقت مضى. بيّنوا التوصيف الشرعي لزمرة الحكّام الذين يجثمون على صدور المسلمين، واكشفوا خياناتهم العظمى للدّين والبلاد. أحيوا روح الانتفاضة من أجل إزالة الظلم والطغيان في قلوب أبناء هذا الشعب وذكّروهم في ذلك بالثّوابت والأولويّات، وضرورة توحيد كلمتهم حول

كلمة التوحيد وجعلهم التمسّك بحاكميّة الشريعة وعلوّها شعاراً لهم وديدناً، عالجوا الكفر قبل المعصية وحافظوا على رأس المال قبل الربح، واجمعوا الناس على المُجمع عليه قبل المختلف فيه».

يمكننا أن نقارب هذا النصّ/المانفستو انطلاقاً من دلالة التوصيف الشرعي الذي سيكون لقتلى السلفيّة في المواجهات مع الأمن إذا ما هم راموا إحياء «روح الانتفاضة» و«إزالة الظلم والطغيان». فالظاهر من هذا البيان، ومن مسلمات المنهج، أنّ السلفي الذي سيقُتل دون ماله أو عرضه أو دينه أو دمه (ولا يغيب في هذا الحديث إلاّ مقصد واحد من المقاصد التي جاءت الشريعة لحفظها ألا هو العقل) هو «شهيد». وهو ما يعني أنّ قاتله في النار. لا شكّ أنّ هذه الرؤية الخطيرة تنطلق من اعتبار الحكم حكما «طاغوتيّاً» واعتبار أعوان الأمن والجيش أعواناً للطّاغوت يجوز قتلهم. وهو أمر يصوغه البيان في شكل سلوك دفاعي (أو انتقامي) ويعبّر عنه بقوله «**ولتكونوا يداً واحدة في مواجهة الطاغوت وجنده وإذاقته كأساً مّما يُذيقكم**». إنّ السياق الصدامي الذي يتنزّل فيه البيان يجعل من جانبه الدفاعي (ردّ الصائل) مجرّد تعليل سطحي لرهانات استراتيجيّة مصيريّة بالنّسبة إلى أنصار الشريعة. فبصرف النظر عن تأثير نظريّة «**إدارة التوحّش**»[93] في هذا التمشّي (أي الرغبة في تشكيل مناطق تضعف فيها سلطة الدولة وتكون بمثابة الحاضنة الشعبيّة للتيّار الجهادي)، فإنّ الرهان الحقيقي هنا، هو إبقاء المنابر خارج سيطرة الدولة، أو بالأحرى الانطلاق من تلك المنابر (وهي المجال الحيوي الأوحد المتبقّي للسلفيّة الجهاديّة بعد التضييق على سائر أنشطتهم الدعويّة المشبوهة) قصد تثوير الواقع التونسي مرّة أخرى، لكن ليس لتحقيق «الحريّة والعدالة والكرامة»، بل لتحقيق «الحاكميّة». ولا شكّ أنّ إصرار أنصار الشريعة على هذا المنطق (حتّى بعد تصنيفها تنظيماً إرهابيّاً) يجعل منها فعلاً «الخارج المطلق» للدولة والمجتمع من جهة، ويجعل من إمكانيّة التقارب مرة أخرى مع حركة النهضة (كما حصل بعد الثورة) أمراً مستبعداً. بل إننا نذهب إلى أنّ القطيعة النهائيّة قد حصلت مع هذا التيار وأنّ النهضة قد حسمت أمرها في إمكانيّة استفادة السلفيّة الجهاديّة من مناخ الحريّات الخاصّة والعامّة (ولعلّ في إقصاء الشيخين الحبيب اللوز والصادق شورو عن قوائم الانتخابات التشريعيّة القادمة رسالة واضحة في هذا الاتجاه).

93- ناجي (أبو بكر)، **إدارة التوحّش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة**، مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة (كتاب الكتروني).

ملاحظات ختاميّة

بعد قراءتنا المفصّلة لأسس العلاقة بين حركة النهضة وأنصار الشريعة ولتحوّلات تلك العلاقة (من منظور الطرفين وآثارهما النصيّة) ورهاناها القصوى، يمكننا أن نخرج بالملاحظات الختاميّة التالية :

- ما نلاحظه هو أنّ النهضة تجنبت في جميع مراحل هذه العلاقة اتهام المنهج السلفي في ذاته (أو اتهام نواته الوهّابيّة-القطبيّة)، وقد يكون ذلك راجعا-بالنّسبة للوهابيّة- إلى أهميّة العلاقات الاقتصاديّة مع المملكة السعوديّة ودول الخليج بصفة عامّة، أمّا بالنّسبة إلى الأثر القطبي (أي أثر الزعيم الإخواني سيد قطب في بناء الأسس النظريّة للتيارات الجهاديّة خاصّة من خلال مفهومي الحاكميّة والجاهليّة) فقد يعود سبب إغفاله إلى مكانة هذا المفكر الإخواني عند عموم الإسلاميّين (بمن فيهم النهضويين) وهو ما يجعل من انتقاده أمرا ذا تكلفة كبيرة في مستوى النوايا الانتخابيّة للقاعدة النهضويّة. وفي مقابل ذلك لاحظنا تجنب أنصار الشريعة التصريح بكفر حركة النهضة رغم أنّ لوازم هذا الحكم أو مقدماته تحضر بلا مواربة. ونحن نرجح أن يعود هذا المسلك إلى عوامل براغماتيّة-سياقيّة (ترتبط بموازين القوى وبحسابات استراتيجيّة أكثر مما ترجع إلى تأصيلات فقهيّة)، ولكن هذه الفرضيّة تحتاج إلى تحليلات أكثر عمق لم تكن من مجالات اهتمامنا في هذا
- هي علاقة بين تنظيمين متنافسين على الحقل الديني أو على الرأسمال الرمزي نفسه (الحركتان تشتغلان على الفضاء السني وتستعملان الإسلام باعتباره دالّة أساسيّة لا تخرج عن الأفق الطائفي، بل لا تخرج عن الأفق السلفي في مستوى العقيدة وإن انزاحت النهضة عنه في مستوى الاختيارات الفقهيّة). فالاختلاف في المنهج (بين منهج إخواني مجدد يتمايز حتّى عن الأصل المصري، وبين منهج سلفي ذي أصول وهابيّة-قطبيّة) لا ينفي اشتراك عموم النهضويين مع السلفيّة في الموقف التراثي من الشركيّات والكفريّات(وهو موقف أقرب إلى مدرسة المحدثين السلفيّة منه إلى موقف الأشاعرة، من ذلك الاتفاق في الطعن على الصوفيّة الطرقيّة (القبوريّة بالمصطلح الوهّابي)، بل على التصوف الفلسفي)، وبصرف النظر عن الأصول التاريخيّة لهذه العلاقة ومفاعيلها الاجتماعيّة التي سبقت الثورة (دور النموذج النهضوي-في سبعينات وثمانينات القرن الماضي- في كسر العديد من أنماط

التدين الشعبي ذات الأصول الريفيّة والخلفيّات الصوفيّة)، فإنّ هذا المشترك العقدي يُفسر إلى حد كبير تعاطف القواعد النهضويّة (والناشطون منهم في الفضاء الافتراضي خاصّة) مع السلفيّة خاصّة في فترات الأزمة بينهم وبين الحكومة، كما يمكن لهذا المشترك العقدي أن يجعل الدارس يحمل كلام النهضة على «التراث الزيتوني» (ذلك التراث المغاربي الذي لا ينفصل فيه الفقهي المالكي عن الكلامي الأشعري عن السلوكي الطرقي) باعتباره ضرباً من المجاز، بالإضافة إلى أنّ الاشتراك في مستوى العقيدة السلفيّة قد يكون من الأسباب المفسرة–وليس السبب الوحيد– للعلاقة المتوترة بين حركة النهضة ومشيخة الزيتونة برئاسة الشيخ حسين العبيدي.

- هي علاقة بين أكبر حزب (من جهة التمثيليّة الشعبيّة المترجمة سياسيا/إحصائيّاً في عدد مقاعد المجلس التأسيسي) وبين أكبر مهيمن على الفضاء المسجدي وعلى الخطاب الديني الشعبي (انطلاقاً حتّى من الإحصائيّات الرسميّة التي تتحدث عن المساجد الخارجة عن سيطرة الدولة، وهي مساجد يسيطر عليها السلفيّة الجهاديّة أساساً).
- هي علاقة حكمتها متغيرات كثيرة (من مثل انتظارات السلفيّة من الهويّة الإسلاميّة للنهضة وكذلك الإحراجات التي تسببها السلفيّة «للرؤية الفكريّة والمنهج الأصولي» النهضوي من جهة، وللطبيعة «الوسطيّة» الراغبة في العمل ضمن الدولة القُطريّة من جهة ثانية).
- كانت السلفيّة الجهاديّة تتوقع أن تكون النهضة (وهي التي تتبع المنهج الإخواني المنحرف) مجرّد أداة للتمكين للمشروع الإسلامي والاقتراب به من الطرح الصحيح (أي الطرح السلفي ذي الجذور الوهّابيّة في مستوى الأصول العقديّة وحتى في مستوى الاختيارات الفقهيّة الفروعيّة)، بينما كانت النهضة تتوقع من السلفيّة الجهاديّة أن تتطور كما تطورت هي ذاتها نحو الاعتراف بالدولة والابتعاد عن منهج التغيير بالقوة (المنطق الانقلابي–الإرهابي) وهو ما جعلها لا تستثنيهم من المبدأ العامّ القائل بــ«**حقّ الجميع في النشاط وحريّة التعبير**».
- في علاقتها بقوى المعارضة «العلمانيّة»، كانت السلفيّة بالنّسبة للنهضة مثل «كعب أخيل» بمعنى أنّها كانت من أكبر العوامل التي أضعفت مواقفها أو حدّت من ممكناتها التفاوضيّة مع القوى العلمانيّة (الاغتيالات السياسيّة التي تورط مجموعات سلفيّة جهاديّة،

شبهات العلاقة بين القيادات النهضويّة والسلفيّة، وكذلك التكوين شبه السلفي للقواعد النهضويّة الشابة، بالاضافة الى التوظيف النسقي من لدن المعارضة لمواقف النهضة من الإسلام السلفي لإضعاف الإسلام السياسي بكل تجليّاته).

- في نهاية التحليل، يمكننا القول إنّ العلاقة بين النهضة وأنصار الشريعة تعكس صراعاً بين «إيديولوجيّتيْن مشتقّتيْن» تدّعي كلتاهما الوفاء «للايدولوجيا التأسيسيّة»[94]، ولكنّهما لتحقيق ذلك-أو بسببه- عاجزتان عن تجاوز مبدأ «أحاديّة الحق» حتّى عندما تنطق الخطابات بخلاف ذلك. فالايدولوجيا المشتقّة التي ترتبط صراحة بتراث مذهبي من جهة أولى، وترفض من جهة ثانية، الإقرار بطابعها المذهبي هذا (بل ترفض انتقاد ادّعاء المذهب احتكار الحقّ «الملّي» دون سائر المذاهب الأخرى كالمعتزلة والشيعة والخوارج) لا يمكنها واقعيّاً إلا أن تشتغل بمنطق الإقصاء(في المستوى الاجتماعي) وبمنطق الاستعلاء (في المستوى النفسي) بصرف النظر عن الإرادات الفرديّة وعن النوايا الحسنة. وهو ما ينبغي لحركة النهضة أن تفكر فيه بجديّة إن هي فكرت في تجاوز السياج المذهبي وإكراهاته التي نرى مفاعيلها الكارثيّة في بعض السياقات الجغرا-استراتيجيّة المشرقيّة.

القسم 2 العلاقة بين المعارضة السياسيّة وأنصار الشريعة

1. العلاقة بين الجبهة الشعبيّة وأنصار الشريعة

نظريّاً، من المفروض أن يكون التناقض بين الجبهة وأنصار الشريعة هو المعبّر عن التناقض الايديولوجي في حدّه الأقصى. فبعض مكوّنات الجبهة (خاصّة المكوّنات اليساريّة) تنطلق من مواقع لادينيّة صريحة (بل معادية للدين في مستوى عقائده وقيمه وأحكامه حسب المنظور السلفي)، كما أنّ السلفيّة الجهاديّة تعكس، بالنّسبة للقوى التقدميّة، أشدّ الخطابات الدينيّة اغتراباً عن الواقع وعن قيمه

94- انظر التمييز المفهومي الهامّ الذي يقيمه بنسالم حمّيش بين الإيديولوجيا العضويّة أو التأسيسيّة وبين الإيديولوجيّات المشتقّة في الملحق النظري المعنون بـــالإيديولوجيا بين التأسيس والاشتقاق، في كتابه: **التشكّلات الإيديولوجيّة في الإسلام**، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.

ومؤسّساته «الحديثة»، بل أشدّ أنماط الإسلام السياسي «رجعيّة». لكننا نلاحظ من خلال البيانات الصادرة عن الطرفين أنّ نقيضهما الموضوعي الذي يتحرّكان انطلاقاً من استراتيجيّات فعله كان هو حركة النهضة أساساً. فرغم قبول هذه الحركة بالعمل القانوني وبالدولة المدنيّة، ورغم تراجعها عن العديد من الوعود الانتخابيّة المرتبطة بتطبيق الشريعة، ورغم عدم مساسها بمجلّة الأحوال الشخصيّة، فإنّ بيانات الجبهة ومكوّناتها تعكس هذه «الغيريّة المطلقة» بصورة لا يكاد يغفل عنها حتّى الدارس غير المختصّ. ونحن نستطيع أن نُرجع ذلك إلى عدّة أسباب لعلّ من أهمّها، بالنّسبة للجبهة، أنّ النهضة هي من ينافسها في الحقل السياسي وليس أنصار الشريعة.

لنبد أ من النهاية ونحاول أن نتفهّم العقل السياسي لمكوّنات الجبهة انطلاقاً من هذا البيان الصادر عن حزب الوطنيّين الديمقراطيّين الموحّد بتاريخ 2014/02/05 (أي بعد صدور قانون الإرهاب وسقوط حكومة الترويكا وتشكيل حكومة تكنوقراط انبثقت عن الحوار الوطني):

«إنّ الهديّة الحقيقيّة التي يمكن أن تقدّمها اليوم وزارة الداخليّة إلى التونسيّين، هي إصلاح المنظومة الأمنيّة وإلغاء التعيينات الحزبيّة وتفكيك الأمن الموازي وحلّ الميليشيّات العسكريّة وشبه العسكريّة المعلنة والسريّة... وإنّ جريمة اغتيال الشهيد شكري بلعيد هي جريمة سياسيّة، وإنّ القضقاضي ومن معه هم مجرّد أدوات تنفيذ، ولذلك فإنّ كشف الحقيقة كاملة يستوجب الوصول إلى الأطراف السياسيّة التي خطّطت وموّلت وأعطت الإذن بالتّنفيذ وتستّرت وبرمجت طمس معالم الجريمة».

رغم أنّ الفاعل السياسي الذي أنشأ هذا الخطاب كان من أهمّ الأطراف التي ساهمت في الثورة، فإنّ بيانه يترك براديغم «الاستحقاق والواجب الوطني» (باعتباره شكلاً من أشكال التبادل المؤسّسي) ليتموضع ضمن براديغم «الهديّة» أو «الهبة» (باعتبارها شكلاً من أشكال التبادل البيذاتي Intersubjectif الغريب عن الثقافة المؤسّسيّة الحديثة). هل هذا الانتقال عمل اعتباطي، أم هو فعل سياسي بامتياز يعكس ثقافة وإيديولوجيا وتموضعاً اجتماعيّاً لم يكن له أن يتمثّل الواقع بغير ما فعل؟

لو نظرنا إلى أهمّ المطالب المرتبطة ببراديغم الهديّة، لوجدنا أنّها لا تتعلّق بتغيير «العقيدة الأمنيّة» ولا بالمساعدة على تحقيق «استحقاقات الثورة» ولا بـــ«إعادة توزيع السلطة والثروة» ولا بتحييد العمل

النقابي وإبعاده عن التجاذبات السياسيّة، بل تتعلّق أساساً بـــ«إلغاء» آثار حكم الترويكا (سواء تلك الآثار الحقيقيّة من مثل عدم إصلاح المنظومة الأمنيّة، أو الآثار التي لا يمكن التيقّن من وجودها كالأمن الموازي مثلاً).

إنّ تنظيم أنصار الشريعة يحضر ضمنيّاً في هذا البيان باعتباره مليشيا من «المليشيّات العسكريّة وشبه العسكريّة المعلنة والسريّة»، وهو ما يعني أنّ هذا التنظيم ليس إلاّ جزءاً من مشهد العنف المنظّم. وهنا يصبح الإرهاب السلفي موضوعة غير مركزيّة مقارنة مع «رابطات حماية الثورة» و«الأمن الموازي» و«اختراق الدولة» وغيرها من المواضيع الموظّفة ضد الترويكا، وخاصّة ضدّ حركة النهضة، وبصورة أقلّ ضدّ حزب المؤتمر (أما التكتّل فلا يرد ذكره في هذا السجال). ولعلّ طريقة تناول البيان لجريمة اغتيال المناضل شكري بلعيد تعكس هذا الهاجس السياسي الآني. فعندما يتمّ توصيف الجريمة بأنّها جريمة سياسيّة ويُنظر إلى المتّهم بارتكابها (القضقاضي ومن معه) على أنّهم مجرّد أداة تنفيذ، وعندما يرى البيان أنّ «**كشف الحقيقة كاملة يستوجب الوصول إلى الأطراف السياسيّة التي خطّطت وموّلت وأعطت الإذن بالتّنفيذ وتستّرت وبرمجت طمس معالم الجريمة**»، فإنّ المسؤول الرئيس لن يكون أنصار الشريعة، بل النهضة. ولن تكون المسؤوليّة هنا سياسيّة أو أخلاقيّة بل مسؤوليّة جنائيّة مباشرة[95]، ولا يخفى أنّ المآلات القانونيّة لهذه التهمة إن ثبتت، هي حلّ حركة النهضة وإخراجها من دائرة الحقل السياسي المنبثق عن الثورة التونسيّة.

رغم أهميّته، لم يكن الإرهاب موضوعاً مستقلاًّ في بيانات الجبهة، ولم يكن له الأهميّة الاستراتيجيّة التي كانت لشكل آخر من أشكال العنف السياسي الذي اتّهمت به «رابطات حماية الثورة»، وهي رابطات تتّهمها المعارضة (بما في ذلك الجبهة) بأنّها الذراع شبه العسكريّة للنهضة. ولذلك كان حل تلك الرابطات من أوكد مطالب المعارضة زمن الترويكا، ومن أولها على طاولة الحوار الوطني الذي جاء

95- ما يقوّي مصداقيّة هذا التأويل هو ورود اتّهام صريح لحركة النهضة في البيان ذاته، حيث نقرأ أنّ الحزب: «**كان على يقين من كفاءة المؤسّسة الأمنيّة وقدرتها على التصّدي للإرهاب، لولا أنّها ظلّت رهينة السياسة الأمنيّة الفاشلة لحكومة الترويكا بقيادة حركة النهضة والتي تستّرت على الإرهاب وتواطأت معه وبرّرته حتّى تفشّى وأدّى إلى ارتكاب أبشع الجرائم ضدّ وطننا وشعبنا**».

بحكومة التكنوقراط[96]، وذلك في إطار حزمة من المطالب التي لا تشمل تحييد المساجد عن العمل السياسي ومراجعة التعيينات (وهو ما يُقصد به تعيينات الترويكا وليس تعيينات الحكومات الانتقاليّة السابقة).

لم يكن الإرهاب في بيانات الجبهة الشعبيّة مرتبطاً دائماً بمركز واحد (هو السلفيّة الجهاديّة أو الرجعيّة الدينيّة كما تسمّيها الأدبيّات المدرسيّة الماركسيّة، بما في ذلك النهضة)، إذ نجد في أحد البيانات المشتركة بين أحزاب يساريّة (من بينها حزب العمّال وحركة الوطنيّون الديمقراطيّون) إشارة هامّة (ولكنّها عابرة وبلا قيمة في الواقع السياسي التونسي اللاحق)، وهي إشارة تتعلّق بإمكانيّة أن «**تكون أطراف محسوبة على النظام البائد**» إضافة إلى «**أيادٍ خارجيّة متورّطة في أحداث بداية الأسبوع**»[97]، وهي أحداث عنف تورّطت فيها مجموعات سلفيّة بتعلّة الدفاع عن المقدّسات.

إنّ عدم استبعاد اختراق السلفيّة من طرف «الدولة العميقة» ومن «الخارج» الإقليمي والدولي، هو فرضيّة سيتم كبتها وتهميشها في بيانات الجبهة وذلك في اللحظة التي سيقع فيها تكثيف الخطابات التي تربط بين السلفيّة وبين حركة النهضة (بحثا عن مسؤوليّة جنائيّة لحركة النهضة في الحد الأقصى، أو على الأقلّ إثباتا لمسؤوليّة أخلاقيّة وسياسيّة في الحد الأدنى). ولا يمكن إرجاع هذا التثبيت الخطابي على حركة النهضة إلى دوافع إيديولوجيّة (أو ثقافويّة) لأن أنصار الشريعة سيكونون منطقيّاً أولى بها، بل هو تثبيت من مستوى سياسي براغماتي.

ففي الأغلب الأعمّ، نلاحظ في بيانات الجبهة أنّ موضوع الإرهاب هو مجرّد معبر (أو ذريعة) لمهاجمة النهضة، سواء عندما كانت في الحكم أو بعد خروجها منه وتشكيل حكومة التكنوقراط. فالسلفيّة ليست مشكلاً فكريّاً ولا سياسيّاً بالنّسبة لمكوّنات الجبهة، هي فقط مشكل أمني يمكن التعاطي معه بالصيغ المعهودة زمن بن عليّ، كما أنّها لا تمثّل منافسا سياسيّاً لها في إطار اللعبة الديمقراطيّة، أمّا المشكل

96- صدر قرار حلّ الرابطة الوطنيّة لحماية الثورة من الدائرة المدنيّة 21 بالمحكمة الابتدائيّة بتونس وذلك يوم 26 ماي 2014. وللاطلاّع على عيّنة من مواقف الجبهة من الرابطة، يمكن العودة إلى البيان الذي أصدرته الجبهة الشعبيّة بعد مقتل القيادي بنداء تونس لطفي نقّض، وهو بيان منشور بجريدة الشروق يوم 2012/10/23 (موجود على موقع تورس في الجزء الخاص بالبيانات).

97- بيان صادر عن مجموعة من الأحزاب اليساريّة والقوميّة ومنشور بتاريخ 2012/06/15.

الحقيقي فهو النهضة (وبصورة أقلّ حزب التحرير) أي الأحزاب التي انخرطت في العمل السياسي العلني واعترفت بقوانين الدولة-القُطريّة **L'Etat Nation** ونافست الإيديولوجيّات التقدميّة على أصوات الناخبين وأجبرهما على إعادة توزيع السلطة من جهة وعلى إعادة التفاوض في آليّات شرعنة تلك السلطة بعد 23 أكتوبر 2011. كما أنّ مهاجمة الجبهة الشعبيّة للخطابات التكفيريّة [98] أو المطالبة بتحييد المساجد عن العمل السياسي[99] لا يستهدف أنصار الشريعة أساسا، بل يستهدف حركة النهضة التي تتهمها المعارضة بتوظيف المنابر والمشترك العقدي في حملتها الانتخابيّة لانتخابات 23 أكتوبر 2011 وكذلك لاستهداف رموز المعارضة التقدميّة (بمن في ذلك المرحوم شكري بلعيد والمرحوم محمّد البراهمي).

رغم أنّ الجبهة الشعبيّة لا ترد بالاسم في بيانات أنصار الشريعة (مثلها في ذلك كمثل أغلب الفاعلين الجماعيّين)، فإنّ التوتّر الاجتماعي والاحتقان الأمني وانعدام مناخ الثقة وثقافة التواصل في تونس، يعود في بعض أسبابه إلى العلاقة الصداميّة بين مكوّنات الجبهة وبين أنصار الشريعة (بل بين المعارضة «الإيديولوجيّة» وبين كلّ أطياف الإسلام السياسي في تونس وخارجهاً)، وهي علاقة كانت تعبيرتها الكارثيّة القصوى على السلم الأهليّة وعلى المسار الانتقالي في تونس اغتيال رمزين من رموز الجبهة (شكري بلعيد ومحمد براهمي). فعندما ينطلق أنصار الشريعة من مسلمة ايمانيّة مدارها أنّ الصراع في تونس هو بين الكفر والإسلام، فإنّ كلّ من سيعارض فهمهم الحرفي والوهّابي وما قبل الحداثي للإسلام، سيتموضع بالضّرورة في خانة الكفر، ومن باب أولى من يعلن صراحة رفضه للشريعة ويطالب بفصل الدين عن السياسة.

98- انظر مثلاً بيان الجبهة الصادر في 2014/01/14 (وهو موجود في موقع الشاهد) حيث نقرأ ما يلي: «**وما الانتصار الأخير الذي فرض الاستقالة على حكومة الترويكا إلاّ دليل على وضوح رؤية ومنهج الجبهة الشعبيّة في مواجهة إعادة إنتاج القمع والفساد بخطاب تكفيري معادٍ لوحدة الشعب والوطن**».

99- انظر مثلاً بيان حركة الوطنيون الديمقراطيون الصادر في موقع تورس بتاريخ 31 جويلية 2013 حيث نقرأ حزمة المطالب التالية: «**وجدّد الحزب مطالبته بحلّ المجلس الوطني التأسيسي الذي قال إنّه بؤرة للتآمر على مصالح الشعب، مشدّداً على ضرورة رحيل ما أسماها حكومة الالتفاف على الثورة وتعويضها بحكومة كفاءات مستقلّة محدودة العدد لا تترشّح للانتخابات القادمة.كما دعا إلى التصدّي لموجة العنف والإرهاب، وتحييد المساجد عن العمل السياسي**».

لم يكن منتظراً من أنصار الشريعة الذين عجزوا عن إدخال «قتلى» الثورة التونسيّة في عداد الشهداء أن يتغيّر موقفهم من المرحومين شكري بلعيد (اليساري الذي لم يشفع له دفاعه عن السلفيّة زمن بن عليّ حتّى في الترحّم عليه) ومحمّد البراهمي (القومي الذي لم يشفع له تديّنه وصفة «الحاج» ذات الدلالة الرمزيّة الكبيرة في المجتمع التونسي)، ولكنّ التنظيم السلفي الجهادي نفى أيّ علاقة له بهذين الاغتيالين[100]. كما نلاحظ أيضاً تجنّب أنصار الشريعة تكفير الأحزاب بالتّعيين والتخصيص، ولكنّه تكفير مفهوم من حكم العلمانيّة والديمقراطيّة والاحتكام للقوانين الطاغوتيّة (أي الوضعيّة) بحيث لا يكاد ينجو منه إلاّ من كان على مذهبهم.

لعلّ من المفارقات التي لم تجد اهتماماً حقيقيّاً (بحكم عدم أهمّيّتها من الناحيّة السياسيّة الآنيّة ولا من ناحية «الشو الإعلامي» الذي يغلب عليه البعد الشعبوي المسيّس) هو ظاهرة خطابيّة تمثّلت في «استيلاء» أنصار الشريعة على الخطاب «الثوري» (الذي شكلته أساسا القوى المنتمية إلى الجبهة الشعبيّة) وانفصالهم عن الجملة الفقهيّة والمفردات التراثيّة، وذلك عند انتقاد هذا التنظيم للأداء الحكومي من منظور انتظارات المواطنين غير المرتبطة بالأفق الديني وبالحاجات الروحيّة (بالمعنى السلفي لاحتياجات الروح لا بالمعنى الفلسفي أو حتّى الصوفي لها). وسنكتفي في هذا الموضع من البحث بالبيانين التاليين:

1- «**فما أن هبّت رياح الثورة حتّى لمسنا في وجوهكم البشر والإقبال والرضى وأبيتم أن تعطّلوا دواليب العمل في مدينتكم تقديماً لحسنِ الظنّ بمن صعدوا إلى سدّة الحكم بجبّة الإسلام وعدله، وانتظارا لمشاريع التنمية والتشغيل والاستثمار، فما نالكم من كلّ ذلك إلاّ أن تنكّرت لكم الحكومات المتعاقبة، ورمت بآمالكم عرض الحائط وطعنتكم طعنة موجعة أقعدتكم عن المقاومة والانتفاضة والتحرّك، لهول المفاجأة**» (بيان تاريخ 2014/04/15 صادر عن أنصار الشريعة ويتعلّق بأحداث الروحيّة).

100 – مثلاً نفى أنصار الشريعة علاقتهم باغتيال المرحوم محمّد البراهمي في بيان منشور على موقع «صحفيّو صفاقس» بتاريخ 2013/07/27، كما نفوا قبل ذلك (عن طريق الرجل الثاني في التنظيم الموجود بسوريا كمال زرّوق ضمن شريط فيديو موجود في موقعهم الرسمي على شبكة الانترنيت) أيّ علاقة لهم بمقتل المناضل شكري بلعيد. ولعل خطورة كلام كمال زرّوق تكمن في اتّهامه حركة النهضة بالقيام بالاغتيالين بالاشتراك مع الجزائر وفرنسا.

2- **«فأين حقوق جرحى الثورة وقتلاها؟ وأين فتح ملفّات القنّاصة ومحاسبتهم على ما اقترفت أيديهم في حقّ أبناء هذا الشعب؟ وأين محاسبة الفاسدين والمخرّبين وبقايا التجمّع؟ أم أنّ الدعاوى المزخرفة التي خرجت بها علينا هذه الحكومة قد زالت بزوال الفترة الانتخابيّة وحان الآن وقت تحصين الكراسي والتخلّي عن تحصين الثورة؟ أليس قرار التصنيف هذا هو اختلاق لمشكلة يلتهي بها الشعب ويصرف أنظاره عن كارثة التحالف مع السبسي وأوليائه الذي كان بالأمس القريب يمثّل بقايا التجمّع التي لا بدّ من إقصائها والقطع معها؟ وقد نجحت هذه الحكومة فعلاً وخاصّة النهضة في صرف الشعب عن القضيّة الأساسيّة وهي بيع دماء وثورة هذا الشعب بثمن بخس للتجمّع»** (بيان بتاريخ 2013/09/13 صادر عن أنصار الشريعة بعد قرار تصنيف التنظيم تنظيماً إرهابيّاً).

ربّما يكون في البيان الأوّل ما يوحي بوجود تقارب فكري بين صاحب البيان وبين حركة النهضة التي يشير إليها «**بمن صعدوا إلى سدّة الحكم بجبّة الإسلام وعدله**»، ولكنّه يذكر جملة من المفردات التي لا تنتمي عادة إلى السجلّ السلفي (من مثل التنمية والاستثمار والتشغيل والانتفاضة...) وهي ترتبط عادة بالمرجعيّة التقدميّة (اليساريّة والقوميّة خاصّة). كما أنّه يجعل انتظارات السلفيّة جزءاً لا يتجزّأ من انتظارات سكّان المنطقة على عكس ما يشاع عن انحصار انتظاراتهم في تطبيق الشريعة وأسلمة المجتمع وفق منهجهم. أمّا الجزء المقتطع من البيان الثاني فإنّه يكاد يكون خطاباً «ثوريّاً» نموذجيّاً بحيث يستحيل إضافته إلى أنصار الشريعة لولا سبق العلم بذلك. إنّه مثال للفصل «اللاواعي» بين الديني والسياسي، وهو يأتينا من أبعد المواقع عن إنتاج هذا الفصل (أي الموقع السلفي الجهادي)، إذ لا تكاد نحسّ في هذا المقطع أيّ أثر للمرجعيّة الدينيّة (اللّهم إلاّ نعت شهداء الثورة بالقتلى وإنكار صفة الشهادة عليهم)، إنّه خطاب «علماني» محض يلتقي موضوعيّاً مع خطابات مكوّنات الجبهة (إلاّ من جهة العزل السياسي المطلق للتجمعيّين).

هل نحن إزاء محاولة لتنويع مراكز الخطاب وتوسيع قاعدة المتعاطفين معه من خارج الدائرة السلفيّة؟

هل نحن في هذين البيانين أمام استراتيجيّة مضادة تهدف إلى مواجهة القوى العلمانيّة التي تريد أن يكون الدين مشتركا بين كلّ التونسيّين بينما تعمل على احتكار المشروعيّة أو الرمزيّة الثوريّة؟

هل نحن أمام قراءة سلفيّة مختلفة للثورة التونسيّة ترى ألاّ تعارض بين مطالبها الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة وبين الشريعة ومقاصدها؟

هل نحن أمام خطاب يريد أن يموضع الثورة ضمن مشروع خلاصي قيامي يخرجها من المشروع التحديثي التنويري الذي عملت النخبة العلمانيّة على حصرها فيه؟

إنّها أسئلة تظلّ بلا إجابة، بل إنّ إجابتها قد فقدت راهنيّتها وقيمتها إلى حدّ بعيد بعد أن غيّب السجال السياسي هذه الإشكاليّات، وبعد أن امتنع عن محاورة العقل السلفي وإحراجه بعيداً عن الموضوعات والمقاربات ذات المردوديّة الآنيّة العالية في المستوى الآني، وذات الآثار الاجتماعيّة الكارثيّة في المستوى الاستراتيجي.

2. العلاقة بين نداء تونس وأنصار الشريعة

مبدئيّاً، لا يمكن فهم موقف نداء تونس من أنصار الشريعة إلا بربط بموقفه (مثلما هو الشأن في موقف الجبهة) من الإسلام السياسي بصفة عامّة، وهو ما يدرج البيانات الخاصّة بالواقع المحلي في رؤية شاملة تتجاوز الدولة الوطنيّة أي تتجاوز النزعة القُطريّة والانعزاليّة في ما يهم العلاقة بالعرب، تلك النزعة التي ورثها النداء من التراث الدستوري- التجمعي (الأمة التونسيّة والنمط المجتمعي التونسي). لقد ولّد الربيع العربي واقعاً جيو-استراتيجي جديد يستحيل فيه اتباع أي سياسة انعزاليّة أو منع التأثيرات المشرقيّة بمختلف تجلّياتها الفكريّة والسياسيّة والأمنيّة. وقد كان ظهور الإرهاب من أكبر النتائج المنبثقة (أي غير المقصودة) في استراتيجيّات الأطراف الاجتماعيّة التي كانت وراء هذا الحدث المفصلي في التاريخ السياسي لتونس (وللعالم بصفة عامّة). كما كان سقوط حزب الدستور من أكبر شعارات الثورة، ولكنّه شعار شاء مكر التاريخ أن يصبح أحد المعنيين الضمنيّين به من أهمّ الفاعلين في المشهد السياسي، بل رمزيّة سياسيّة جامعة للعائلة الدستوريّة القادرة على مواجهة النهضة والتصدّي لمحاولات المسّ من «النمط المجتمعي التونسي»[101].

101- كانت حركة نداء تونس هي المؤسّس للاتّحاد من أجل تونس في 7 ديسمبر 2012 (وقد ضمّت هذه الجبهة خمسة أحزاب هي النداء والمسار الديمقراطي الاجتماعي والحزب الاشتراكي وحزب العمل الوطني الديمقراطي والحزب الجمهوري الذي

لفهم موقف النداء من أنصار الشريعة والفلسفة السياسيّة التي تحركه في موقفه من الإسلام السياسي بجميع تشكيلاته، يمكننا أن ننطلق من موقفه من الأحداث المصريّة. ولنبدأ بموقف حركة نداء تونس من التحركات المناهضة للرئيس محمد مرسي. جاء في بيان صادر عن الحركة بتاريخ 2013/07/02 ما يلي:

«يتابع حزب حركة نداء تونس باهتمام بالغ، ما يجري في مصر منذ يومين من حراك ثوري، واعتصامات مطالبة بإسقاط الرئيس وحكم الإخوان، ومن صدامات أدّت إلى عدد من القتلى والجرحى... يدعو الحزب الحاكم والسلطات المصريّة إلى الأخذ بعين الاعتبار المطالب الشعبيّة، وعدم التوقّف عند الشرعيّة الانتخابيّة المنقوصة والتي لا يمكن الاعتماد عليها للهيمنة على الدولة والمجتمع في مرحلة انتقال ديمقراطي».

لا يخفى أنّ هذا البيان ينطلق من مماثلة ضمنيّة بين الواقعين التونسي والمصري، ويقوم انطلاقاً من التوظيف اللاواعي لآليّة «التعويض» المعروفة في التحليل النفسي بالتموضع منطقيّاً ضمن قوى المعارضة. إنّ قراءة الواقع المصري هنا تتمّ انطلاقاً من تماثله البنيوي مع الواقع التونسي. فحسب هذا المنطق «التناظري الانعكاسي»(SYMETRIE AXIALE)، هناك يحكم الإخوان (وليس حزب الحريّة والعدالة الذي فاز بالانتخابات المصريّة) وهنا حكم الإخوان (لا حكم حركة النهضة التي فازت في انتخابات التأسيسي)، هناك في مصر حراك ثوري واعتصامات تشبه ما تقوم به المعارضة في تونس، وهنا وهناك لا بدّ من تجاوز «الشرعيّة الانتخابيّة المنقوصة»، أي تجاوز تلك الآليّة التي لا يمكن الاعتماد عليها (هنا وهناك) في «مرحلة انتقال ديمقراطي» بما أنّها لا تقود إلاّ إلى الهيمنة الأحاديّة على المجتمع.

انسحب من هذا الاتّحاد فيما بعد). كما كانت الحركة من أكبر الفاعلين في تشكيل جبهة الإنقاذ الوطني في 26 جويلية 2013، إثر اغتيال المرحوم محمّد البراهمي. وبصرف النظر عن السجال الدائر حول علاقة النداء بالدّولة العميقة وبالتجمعيّين، فإنّ هذا الحزب قد أصبح رقماً صعباً في المعادلة السياسيّة التونسيّة خاصّة بعد التراجع عن تمرير قانون العزل السياسي أو تحصين الثورة.

بصرف النظر عن الخلفيّة الإيديولوجيّة لهذا الخطاب وعن وظائفه السياسيّة أو انعكاساته على الواقع التونسي في العلاقة بالإسلاميّين، وبصرف النظر عن السجالات السياسيّة التي قد يثيرها القول بأنّ الشرعيّة الانتخابيّة هي شرعيّة منقوصة حتّى عندما تتنزّل في سياق انتقالي، فإنّ موقف حركة نداء تونس القائم على منطق التناظر الانعكاسي والتماثل البنيوي بين الواقعين المصري والتونسي سيتكرّس أكثر من خلال تأييده الصريح[102] لـــ«الانقلاب» الذي قام به الفريق عبد الفتاح السيسي وزير الدفاع المصري على الرئيس محمّد مرسي. وستختم حركة نداء تونس مواقفها من الأزمة المصريّة بتهنئة المشير عبد الفتاح السيسي بفوزه بالانتخابات[103] رغم مجزرة رابعة ورغم عدم الإقبال الشعبي على الانتخابات.

لقد أردنا في مقاربة العلاقة بين نداء تونس وأنصار الشريعة أن ننطلق من موقف لا يرتبط الشأن الوطني مباشرةً، وذلك قصد فهم الفلسفة السياسيّة التي تُحرّك هذا الحزب في علاقته بجميع أطياف الإسلام السياسي، وكذلك لنفهم الوظيفة الحقيقيّة للسلفيّة الجهاديّة في "الخطاب الندائي". فإذا كان الواقع المصري قادرا على أن يوفّر للنّداء عناصر لتقوية موقعه التفاوضي مع النهضة في تونس، فإنّه من باب أولى أن يقوم أنصار الشريعة بهذه الوظيفة التفاوضيّة في السياق المحلّي. فالنّداء (مثل الجبهة تماماً) يدمج محاربة الإرهاب (والعنف السياسي بجميع أشكاله) ضمن حزمة من المطالب التي كانت توجّه إلى حكومة الترويكا وما زالت سيفاً مصلتاً على رقبة حكومة التكنوقراط من جهة الالتزامات التي تعهّدت بها للأطراف الراعية للحوار الوطني (مراجعة التعيينات الحزبيّة، تحييد المساجد عن العمل الحزبي،

102- يمكن العودة إلى بيان نداء تونس من «الانقلاب» المصري وذلك على موقع باب نات بتاريخ 2013/07/04، وفي هذا البيان لا نجد ذكرا للانقلاب، بل نجد حديثا عن «تصحيح المسار»، وعن «الملايين» التي خرجت لاسترداد الثورة. ونحن نجد أن نداء تونس في هذا البيان يقرأ الواقع المصري بمنطق «الانقلاب» وإعلامه، ويخضع للمنطق التناظري ولآليّات التعويض التي تحكم بياناته المتعلّقة بالشأن المصري في جميع مراحله.

103 – انظر البيان الصادر عن رئيس حركة نداء تونس الباجي قائد السبسي بتاريخ 2013/06/04 والذي جاء فيه: «**على إثر الإعلان النهائي عن نتائج الانتخابات الرئاسيّة بجمهوريّة مصر العربيّة الشقيقة، يسُرّنا أن نتقدّم إلى الشعب المصري الشقيق بأبلغ تهانينا بنجاح انتخاباته التي شهد لها العالم بالنزاهة والشفافيّة والتي نتمنّى أن تكون نقطة انطلاق جديدة لمصر من أجل الرقيّ والتقدم. كما يسعدنا أن نُهنّئ الرئيس عبد الفتّاح السيسي بالثّقة الغالية التي منحها له شعب مصر الشقيق راجين من الله تعالى أن يُوَفِّقه في مهامّه الجديدة لما فيه خير مصر وشعبها**».

الكشف عن الأطراف التي تقف وراء الاغتيالات السياسيّة وجعل محاربة الإرهاب أولويّة وطنيّة...)[104].

بالنّسبة لأنصار الشريعة، فإننا لا نجد أي إشارة إلى نداء تونس على وجه التعيين، مع وجود إشارة إلى زعيم الحركة في موضع انتقاد لحركة النهضة ولعلاقتها باستحقاقات الثورة[105]، ومع اتّهام مباشر لحركة النداء (أو على الأقلّ للمكوّن التجمّعي فيها) بوقوفه وراء عمليّة اغتيال المرحوم محمد البراهمي[106].

ولعلّ من وظائف أسلوب التعميم وعدم التعيين الدقيق سواء للمطالب أو للأطراف المستهدفة بالخطاب، هو الرفع من سقف المناورة والتحرّك بدون تقييدات مسبقة قد تكون من عوائق الفعل السياسي في سياق كانت فيه توازنات القوّة دائما هشّة وغير ثابتة. فبالنّسبة لأنصار الشريعة، هناك كيانات معادية للدّين (علمانيّة /كفريّة/طاغوتيّة)، ولا يتمّ تفصيل هذه الكيانات أو تعيينها بالاسم، ولكنّها معلومة بأعيانها عند المتلقّي (ومعلوم أيضاً حكم الشرع فيها بالنّسبة للآخذين بالمنهج السلفي). وكذلك الشأن بالنّسبة للنداء، فهو عندما يتحدّث عن جماعات العنف (بدون تسميتها) أو عن مراجعة التعيينات الحزبيّة (بدون تعيين معنى التعيين الحزبي ولا الفترة التي يجب أن يبدأ منها والمعايير الموضوعيّة لهذا الاختيار) أو يتحدّث عن تحييد المساجد عن العمل السياسي (بدون تحديد الأطراف التي توظّف تلك المساجد للعمل السياسي)، فإنّه يجعل نفسه في موقع تفاوضي جيّد، موقع يستطيع فيه أن يرفع من السقف أو يُخفّض منه انطلاقاً من موازين القوى الفعليّة وليس انطلاقاً من توقّعاته أو رغباته فقط. أمّا في المستوى النفسي، فإنّ قراءة آليّات الحجب والإقصاء والنفي في مستوى النصوص باعتبارها تمهيداً أو تعبيراً عن استراتيجيّات للنّفي الواقعي (ما يلفت الانتباه في هذه العلاقة هو غياب التسمية الصريحة للمعنيّ بالخطاب، وهي ظاهرة متواترة في بيانات أنصار الشريعة وفي الأغلب الأعمّ من بيانات سائر

104- يمكن مراجعة البيان الصادر عن المجلس الوطني لنداء تونس والمنشور على موقع باب نات بتاريخ 2014/02/09، وكذلك البيان المنشور على الموقع نفسه بتاريخ 2014/02/17 إثر أحداث جندوبة، وأخيرا البيان الصادر بتاريخ 2014/05/28 إثر استهداف منزل لطفي بن جدّو وزير الداخليّة.

105 - بيان صادر عن أنصار الشريعة بعد قرار تصنيف التنظيم تنظيماً إرهابيّاً وهو بتاريخ 2013/09/13.

106- بيان صادر بتاريخ 2013/07/27 وهو منشور على موقع «صحفيو صفاقس».

الفاعلين الجماعيّين بإسلاميّيهم وعلمانيّيهم)، تجعل من المهمّ دراسة هذه الظاهرة الخطابيّة من منظورات مختصّة في علم النفس السياسي وعلم النفس الاجتماعي قصد فهم أسباها التكوينيّة الفرديّة والجماعيّة ومحاولة الحدّ من تداعياهًا السلبيّة على السياق التأسيسي للجمهوريّة الثانية.

ملاحظات ختاميّة

بالنّسبة إلى نداء تونس، فإنّ الموقف من الإسلاميّين عموماً بمن ذلك أنصار الشريعة (في تونس ومصر وليبيا) هو جزء من موقف سياسي لا يتحرّك من موقع إيديولوجي نسقي (قومي/يساري)، بل من موقع ميتا-إيديولوجي بمعنى أنّه لا يمكن ردّه إلى إيديولوجيا معيّنة ولكنّه يظل إيديولوجيّاً، لكن بمعنى غير نسقي (منظومي). كما نلاحظ وجود نوع من الازدواجيّة أو سياسة المكيالين في التعامل مع مسألة الشرعيّة، وهي شرعيّة منقوصة عندما يكون الإسلاميّون في الحكم، في تونس ومصر، فيكثر الحديث عن شرعيّة توافقيّة وعن شرعيّة الأداء وشرعيّة الفاعليّة، ولكنّها تصبح شرعيّة كاملة عندما يتمّ إقصاؤهم كما وقع في مصر حيث لم يتحدّث أيّ بيان لنداء تونس ولا للجبهة عن ضرورة إشراك الإسلاميّين في الحكم أو عن شرعيّة منقوصة في مصر بما أنّها نتيجة انقلاب، كما لم نجد في بيانات الجبهة والنداء حديثاً عن ضرورة تجنّب الإقصاء الذي رفضوا أن يُعامل به التجمعيّون في تونس أو القوى التقدميّة والأقلّيّات الدينيّة والفكريّة في مصر وغيرها.

- إنّ اشتراك الجبهة والنداء في مباركة الانقلاب المصري على الانتخابات واستعمال المفردات نفسها في التعامل مع الحكّام في مصر (الإخوان)،لا يعود إلى تماثل إيديولوجي بالضّرورة، بل الأقرب أنّه يرجع إلى غلبة المقاربة الثقافويّة على الجبهة والنداء على حدّ سواء، ولا يمكن تبرير الالتقاء الموضوعي والتحالف بين الطرفين إلاّ بناء على هذه الفرضيّة، كما لا يمكن فهم موقف الطرفين إلاّ بربطها بالتّوظيفات الممكنة للمخاوف الجماعيّة (وتضخيمها) من ظاهرة السلفيّة الجهاديّة، فالسلفيّة هم في الأغلب «الموضوع المتاح» وليس «الموضوع المقصود» للفعل السياسي (وإن كانوا جزءاً من موضوع التفريغ النفسي).

رغم أنّ الظاهر هو وجود تقابل تضادّ بين قوى المعارضة الديمقراطيّة وبين أنصار الشريعة، فإنّهما معاً يشتركان في الأخذ بمقولة «الاستثناء الإسلامي» (وهو عنوان كتاب مشهور للباحث حمّادي الرديسي)[107] ولكن من موقعين متقابلين. فأنصار فصل الدين عن الدولة (بالمعنى اليعقوبي الفرنسي المنحدر من خصوصيّة تاريخيّة وسياق فرنسي يراد له أن يكون قاعدة كونيّة عامّة[108]، يحاربون الاسلام السياسي مذكّرين باستحالة أن يكون الإسلامي ديمقراطيّاً (بينما يمكن للمسلم بالمعنى الثقافي أو الأنثروبولوجي العامّ أن يكون ديمقراطيّاً. ولكن إذا ما قبل بشروط الحداثة السياسيّة والفكريّة)، فالإسلامي يحمل رؤية للعالم (بالمعنى الفيبري) تظلّ تقليديّة وما قبل حداثيّة، ولذلك فإنّها عاجزة جوهريّاً عن تجسير مظاهر الاستثناء التي تفصل بين مجتمعاتها وبين سائر المجتمعات غير الإسلاميّة (وهي مظاهر الاستثناء الثقافي والإيديولوجي والعسكري والديني والاقتصادي والاجتماعي والسياسي كما يحدّدها الأستاذ حمّادي الرديسي في كتابه المذكور سابقاً). وفي الجهة المقابلة، نجد أنّ السلفيّة المنحدرة أساسا من الوهّابيّة[109] تعتبر أنّ مبدأ التوحيد (توحيد الحاكميّة، أي إفراد الله وحده في الحكم والتشريع، الذي يدخل عند الوهّابيّة في باب توحيد الألوهيّة وتوحيد الربوبيّة معاً) مؤذناً بالتبرأ من الديمقراطيّة ومن لوازمها من مثل ترك التشريع للناس أو التشريع بما يخالف المعلوم من الدين بالضرورة وغير ذلك[110].

---

107 - Redissi (Hamadi), ***L'Exception islamique*** , Le Seuil, Paris, 2004.

108 – انظر: س.بوبي سيد: **الخوف الأصولي، المركزيّة الأوروبيّة وبروز الإسلام**، ترجمة: رياض حسن، دار الفارابي، بيروت، 2007.

109 – انظر: نبيل مولين: **علماء الإسلام، تاريخ وبنية المؤسّسة الدينيّة في السعوديّة من القرن الثامن عشر إلى القرن الحادي والعشرين**، (ترجمة د. محمّد الحاج سالم وصاحب هذا البحث عادل بن عبد الله)، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.

110– انظر المراجع المعتمدة عند السلفيّة في هذه المسائل، وقد أحال عليها أحد شيوخهم هو أبو بصير الطرطوسي في «منبر التوحيد والجهاد» قائلاً: «**فهي كثيرة جداً، أهمها وأعلاها وأجلها القرآن الكريم، ثمّ كتب السنة النبويّة، ثمّ كتب العقائد ككتب ابن تيميّة، وابن القيم، وابن عبد الوهّاب وأحفاده، ومن المعاصرين كتب سيّد قطب رحمه الله تعالى وبخاصّة منها كتابه العظيم الظلال، والمعالم، وخصائص التصوّر، ومقوّمات التصوّر الإسلامي.. وكذلك كتب أخيه محمّد قطب. ومن الكتب المتخصّصة في هذا الجانب كذلك كتاب توحيد الحاكميّة لأخينا الشيخ أبي إيثار، وكذلك كتب ورسائل أخينا الشيخ أبي محمّد المقدسي. ولو اطّلعتم كذلك على كتبنا وأبحاثنا، فلن تعدموا مزيد فائدة في هذا الجانب إن شاء الله**».
وانظر كتاب عقيدتنا لأبي محمّد المقدسي في منبر التوحيد والجهاد، وخاصّة قوله: «**وأمْر الرَّب سبحانه شامل للأمر الكوني**

-بالنّسبة لمكونات الجبهة (وهي مكونات يساريّة وقوميّة) لا يمكن فهم موقفها من أنصار الشريعة الا بربطه باطار نظري عام يتصل بالموقف من الإسلام السياسي في كلّ تجليّاته الإخوانيّة والسلفيّة (أي الموقف بما يسمى بالرجعيّة الدينيّة)، كما لا يمكن فهم موقف أنصار الشريعة من الجبهة إلا بالتذكير بالحكم الشرعي لما يُسمى بالمذاهب الكفريّة كالديمقراطيّة والعلمانيّة والوطنيّة وغيرها من المسميّات التي لا يقول بها علماء السلفيّة الجهاديّة والعلميّة على حد سواء. أمّا بالنّسبة لنداء تونس فإنّه يمكن التحدث عن تقليد دولاني يرتبط بالبعد التصادمي الذي غلب على استراتيجيّات الدولة البورقيبيّة ووريثتها التجمعيّة في التعامل مع الإسلام السياسي.

لقد كان لغياب المراجعات الفكريّة الحقيقيّة في القوى التقدميّة بمختلف تشكيلاتها-خاصّة عدم الاستفادة من التحالف التاريخي بين اليسار اللاتيني والكنيسة الكاثوليكيّة من منطلق ما يُسمّى **بلاهوت التحرير**، بالإضافة إلى العلاقة العدائيّة الصداميّة تاريخيّاً وتزامنيّاً، خاصّة في سوريا ومصر، بين القوى القوميّة والتعبيرات المشرقيّة للإسلام السياسي، مع الخوف المبرّر أحيانا (والمبالغ فيه أحياناً) من الانقلاب على الديمقراطيّة ومن توظيف المعجم الديني ضد القوى الحداثيّة ورموزها الحزبيّة (أو لنقض الحريّات في معناها الليبرالي الشخصي)، كان لكل ذلك دور لا يُنكر في تغذية الاستقطاب الإيديولوجي على المستوى المحلي. فهناك انعدام ثقة متبادل يستند إلى تجارب محليّة (تجربة الدولة الوطنيّة ذات النموذج الأتاتوركي وجهازها التنفيذي المرتبط بإيديولوجيّات تقدميّة أساساً) والى تجارب خارجيّة (تجربة مصر أو العراق أو سوريا مع فصائل الإسلام السياسي). وهو ما يعني استحالة بناء حقل سياسي مستقر

والشرعي، وكما أنّ له وحده سبحانه الحكم الكوني القدري، فهو مدبّر الكون القاضي فيه بما يريد وحسبما تقتضيه حكمته، فكذلك نوحّده سبحانه في حكمه الشرعي فلا نشرك في حكمه أحداً، ولا نشرك في عبادته أحداً {ألا لَهُ الخَلقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ الله ربُّ العَالَمِينَ} [الأعراف: 54]. فالحلال ما أحلّه، والحرام ما حرّمه، {إنِ الحُكمُ إلاَّ للهِ أَمَرَ ألاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ إِيَّاهُ} [يوسف: 40]، فلا مشرّع بحقّ إلاّ هو سبحانه وتعالى، ونبرأ ونخلع ونكفر بكلّ مشرّع سواه، فلا نبغي غير الله ربّاً، ولا نتّخذ غيره سبحانه وليّاً، ولا نبتغي غير الإسلام ديناً، فإنّ من اتّخذ حَكَماً ومشرّعاً سواه سبحانه، تابعه وتواطأ معه على تشريعه المناقض لشرع الله، فقد اتّخذ غير الله ربّاً، وابتغى غير الإسلام ديناً، قال تعالى: {وَإنَّ الشَيَاطِينَ لَيُوحُونَ إلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ} [الأنعام: 121]، وقال تعالى: {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ الله} [التوبة: 31].

مادام الفعل مربوطا عند أهم الفاعلين الجماعيّين بمستوى المشاعر والذاكرة أكثر مما هو مربوط بمستوى الأفكار والقدرات الإبداعيّة التي من المفروض أن تميز الموقع التقدمي لإنتاج العقل السياسي التشاركي.

القسم 3 علاقة المجتمع المدني بـــأنصار الشريعة

تثير قضيّة المجتمع المدني العديد في الوطن العربي من المشاكل المفهوميّة والإجرائيّة التي يمكن أن تبلغ حد التشكيك في وجوده الفعلي، وفي طبيعة دوره وعلاقته بمؤسّسات الدولة والحكام، كما تتعلق تلك الإشكاليّات بمدى انفصال هذا المجتمع المدني عن بنية التسلط وعن استراتيجيّات النظام من جهة، وعن مدى تجاوزه للخصائص والأدوار والعلاقات التي كانت تحكم المجتمع الأهلي السابق لانبثاق المجتمع المدني في السياقات السوسيو-ثقافيّة العربيّة. ولكن ما يعنينا هنا هو أنّه لا وجود لتنازع في أنّ المنظمات الحقوقيّة والنقابيّة تدخل تحت مفهوم المجتمع المدني الذي يقابل -في أبسط تعريفاته -المجتمعَ السياسي[111].

1. العلاقة بين منظّمة حريّة وإنصاف وأنصار الشريعة

تكمن أهميّة منظّمة حريّة وإنصاف في أنّها منظّمة حقوقيّة محسوبة على الإسلاميّين، وفي أنّها كذلك قد كانت من أكبر المنابر المدافعة عنهم منذ عهد بن عليّ. وتثير وضعيّة هذه المنظّمة بعد 14 جانفي 2011 مسألة بنية الحقل المدني وتجانسه الإيديولوجي ومدى قدرته على الاشتغال الطبيعي بعيداً عن الترسّبات اللاوظيفيّة (فكريّاً ومؤسّساتيّاً)، أي بعيداً عن شبكات تبادل المصالح والتضامن

111- في هذا السياق «المعولم» والخاضع لحركيّة الرأسمال العابر للقارات ولمراكز الإقراض الدولي، يمكن أن نكتفي هنا بهذا التعريف الذي صاغته العديد من المراكز البحثيّة الغربيّة وتبنّاه البنك الدولي (أحد أبرز الجهات المانحة لتونس وغيرها من بلدان العالم الثالث)، وهو تعريف موجود على موقعه على شبكة الإنترنيت: «**يشير مصطلح المجتمع المدني إلى مجموعة واسعة النطاق من المنظمّات غير الحكوميّة والمنظّمات غير الربحيّة التي لها وجودٌ في الحياة العامّة وتنهض بعبء التعبير عن اهتمامات وقيم أعضائها أو الآخرين، استناداً إلى اعتبارات أخلاقيّة أو ثقافيّة أو سياسيّة أو علميّة أو دينيّة أو خيريّة. ومن ثمّ يشير مصطلح منظّمات المجتمع المدني إلى مجموعة عريضة من المنظّمات، تضمّ: الجماعات المجتمعيّة المحليّة، والمنظّمات غير الحكوميّة، والنقابات العماليّة، وجماعات السكّان الأصليّين، والمنظّمات الخيريّة، والمنظّمات الدينيّة، والنقابات المهنيّة، ومؤسّسات العمل الخيري**».

الوظيفي بين أجهزة الدولة (والمجتمع السياسي) من جهة، وبين المجتمع المدني باعتبار أنّه قد كان، في أغلبه الأعمّ، جزءاً بنيويّاً ووظيفيّاً من أجزاء النظام الاستبدادي [112].

ولعلّ الإشكال الذي يواجهنا عند الحديث عن علاقة بين المجتمع المدني وأنصار الشريعة هو أن الآثار النصيّة لهذه العلاقة تكاد تختفي في بيانات أنصار الشريعة، كما أنّ أنصار الشريعة لا يكادون يحضرون بالاسم في بيانات المجتمع المدني (ولكنّهم يحضرون ضمنيّاً من خلال الملف الأمني أو الملف الحقوقي أو الملف التشريعي خاصّة فيما يتعلق بقانون الإرهاب). إننا أمام مرايا «غير متناظرة» أو إزاء لا تناظر جذري من جهة الآثار النصيّة، وأمام حضور استعاري أو ضمني من جهة حضور أنصار الشريعة في بيانات المنظمات المدنيّة ومنها المنظمات الحقوقيّة.

يمكننا أن نُحوصل أهم المحاور التي ترتبط بالملف السلفي الجهادي (ومن ورائه بـــأنصار الشريعة) عند منظّمة حريّة وإنصاف في العديد من النقاط التي لا يمكن الفصل بينها دون الوقوع في قراءة مؤدلجة وانتقائيّة لمواقف هذه المنظّمة. من ذلك مثلاً أن بيانات حريّة وإنصاف لا تكاد تخلو من **النقد النسقي لأداء الحكومات الانتقاليّة المتعاقبة** (وهو نقد ثابت حتّى في فترة حكم الترويكا برئاسة حرة النهضة). إنّه نقد يتأسس على خلفيّة حقوقيّة عامّة وعلى استراتيجيّات تحرك لا تنحصر في الملف السلفي (التعامل الأمني) وإن كان السجال العمومي الذي يتسبب فيه تدخل المنظّمة يرتبط أساسا بالملف السلفي الجهادي. فالمنظّمة قد تدخلت عندما اعتدى الأمنيون على الصحفيين والناشطين الحقوقيين، وتدخلت للتنديد باستمرار ممارسات التعذيب والتجاوزات في مراكز الإيقاف والوحدات السجنيّة (وهي ممارسات أمنيّة غير نسقيّة ولكنّها لا تنحصر في «الأجساد» السلفيّة).

من جهة أخرى، تميّزت منظّمة حريّة وإنصاف عن سائر المنظمات الحقوقيّة بتقديم مقترح لسنّ بديل توافقي لقانون الإرهاب سيء الذكر. لم تكن منظّمة حريّة وإنصاف هي الطرف الحقوقي الأوحد الذي رفض تفعيل قانون الإرهاب، ولكنّها تخالف الرابطة، مثلاً، في هذه المسألة. فإذا كانت الرابطة تكتفي

112 – لم يكن نظام بن عليّ يستطيع شرعنة اشتغاله أمام الرأي العامّ الداخلي وكذلك أمام أصدقائه في المركز الغربي إلاّ بالقبول «الصوري» بـــوجود «مجتمع مدني» ظلّ واقعيّاً مدجّناً ومراقباً من طرف النظام، بل كان في حقيقته مجرّد غطاء إيديولوجي ومؤسّسي للنّظام في فترات اشتغاله الطبيعي وخاصّة في فترات أزماته الدوريّة.

بمجرّد تطبيق القانون الجنائي في المسائل المتعلقة الإرهاب دون الحاجة إلى قانون خاص (وهو ما فصلنا القول فيه ضمن الجزء الخاص بالرابطة من البحث)، فإنّ مظمة حريّة وإنصاف لا ترى مانعاً في سنّ قانون. ولندرس دلالات هذا المقترح واستتباعاته السياسيّة يمكننا أن ننطلق من هذين المقطعين:

1- **«تستنكر الطرح الإيديولوجي في مقاومة ظاهرة الإرهاب، لأنّ الإرهاب لا دين له ولا يجب أن يكون مبرّرا للتّضييق على الحريّات وممارسة التعذيب، وهو ما يدعو الى الإسراع في إيجاد قانون يحدّد مفهوم الإرهاب في نظرة شموليّة لكلّ تفريعاته الفكريّة والاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة، للانتهاء بمقاربة توازن بين الحقّ في الأمن والحريّات الأساسيّة»**[113].

2- **«طالبت المنظّمة بعقد مجلس وطني يضمّ تمثيليّة لمختلف مكوّنات المجتمع المدني والسياسي دون أيّ إقصاء، تنبثق عنه لجنة محايدة للتّحقيق في حادثة اغتيال بلعيد وكلّ حوادث العنف المنهج التي شهدها البلاد في الآونة الأخيرة، والانتهاء إلى توصيات جديّة حول نبذ العنف والتحريض عليه في شكل قانون يرفع إلى المجلس التأسيسي للتّصويت عليه في أقرب الآجال كخطوة أساسيّة للتّمهيد لظروف ملائمة من أجل إنجاح الانتخابات وعمليّة الانتقال الديمقراطي»**[114].

إذا كانت بعض المقاربات المهيمنة على المجال العامّ (والصادرة أساسا من مواقع قريبة من الجبهة والنداء) تريد حصر الإرهاب (والعنف) في المكوّن الإسلامي، فإنّ منظّمة حريّة وإنصاف تدعو إلى ترك هذه المقاربة الاختزاليّة ولكن مع البقاء دائما ضمن المقاربة الحقوقيّة ومفاهيمها الرئيسة (التوازن بين الحق في الأمن والحقوق الأساسيّة). إنّ الحاجة إلى إعادة تحديد مفهوم الإرهاب تنطلق من تعارض المفهوم المتداول له (والمؤسّس لقانون الإرهاب) مع الحقوق الأساسيّة للمواطن، فـ«الاستثناء الإرهابي» (إن صحّ التعبير) لا يجب أن يستتبعه بالضّرورة استثناء تشريعي ينسف المنظومة الحقوقيّة من أساسها بدعوى «الحقّ في الأمن»، بل ينبغي تغيير «فلسفة التشريع» نفسها وفكّ ارتباطها بمراكز إنتاج المعنى في

113 - بيان بتاريخ 2013/6/19(موجود على موقع الحوار نت وموقع تورس).

114 - بيان بتاريخ 2013/2/6 (منشور بالصباح نيوز)، وهو بيان صدر عقب اغتيال المناضل شكري بلعيد.

الدولة الاستبداديّة. فالإرهاب ليس ظاهرة منفصلة عن سياقاتها الاجتماعيّة المتعيّنة، وهو ليس خاصيّة ماهويّة مرتبطة بالخطاب الإسلامي دون غيره من الخطابات، ولا هو أيضاً ظاهرة منفصلة عن مجمل الصراعات الفكريّة المتحكّمة في رهانات الفضاء العامّ، كما أنّ مقاومة العنف لا ينبغي أن تنحصر في تعبيرته الإسلاميّة (الجهاديّة أو غيرها) مثلما يريد أن يفعل الطرح الإيديولوجي (المهيمن على المؤتمر الوطني لمقاومة العنف). لذلك سيكون البديل هو مقاربة شموليّة (بمعنى أنّها مقاربة غير اختزاليّة وبمعنى أنّها غير مؤدلجة وغير خاضعة للتّوظيف الحزبي)، ولن يقع ذلك من دون أخذ مسافة نقديّة من الذات الفرديّة والجماعيّة مهما كانت ادّعاءاتها ومواقعها في الحقلين السياسي والمدني.

لعلّ الملفت للانتباه في مقاربة منظّمة حريّة وإنصاف لظاهرة العنف (والإرهاب)، هو ربطها الجدلي بين ثلاثة ضروب من التحييد، وهي ضروب كان الربط بينها دائما ضمن دائرة «اللامفكر فيه» بالنّسبة للفاعلين «العلمانيّين»: تحييد المجتمع المدني عن التجاذبات السياسيّة وتحييد دور العبادة وتحييد القضاء. وهو ما نجده في النقطتين الخامسة والسادسة من البيان الصادر عن المنظّمة في 2013/06/19[115]. فإذا كان تحييد المساجد مطلباً ثابتاً من مطالب الأحزاب «الديمقراطيّة» والجمعيّات الحقوقيّة القريبة منهم (بما في ذلك الرابطة التونسيّة لحقوق الانسان)، وإذا كان تحييد القضاء هو أيضاً من المطالب الأساسيّة (بصرف النظر عن آليّات التحييد ومعناه)، فإنّ تحييد المجتمع المدني عن التجاذبات السياسيّة كان دائما مهمشا وغير مفكر فيه. وبصرف النظر عن موقفنا من هذه الدعوة، فإنّ إشكاليّة علاقة المجتمع المدني (الحقوقي والنقابي) بالمجتمع السياسي وطبيعة التداخلات الإيديولوجيّة والتضامنات الوظيفيّة بينهما تجعل من المهم إثارة هذه النقطة. وهي أهميّة تكتسبها من الآثار السلبيّة لهذه التداخلات ودورها في منع انبثاق

115 - وهما النقطتان:

5- تطالب بتحييد المجتمع المدني عن التجاذبات السياسيّة وتطبيق القانون بتسليط الرقابة القضائيّة على المتجاوزين وعلى المنخرطين في دائرة العنف.

6- تنادي بتحييد دُور العِبادة عن الخطابات التحريضيّة والتوظيف السياسي وعدم استباحتها بالمداهمات الأمنيّة.

وقد يكون من المفيد أن نضيف ضرباً رابعاً من التحييد الذي قد لا يكون لبقيّة «التحييدات» أي قيمة حقيقيّة إذا ما بقي هو محكوما برهانات الفاعلين السياسيين: تحييد الجيش والأمن، وهو ما أشار إليه البيان الصادر عن المنظّمة بتاريخ 2013/07/30، وورد فيه ما يلي: « **تؤكد على أهميّة النأي بالمؤسّسة الأمنيّة والعسكريّة عن التجاذبات السياسيّة الراهنة في البلاد**».

مجتمع مدني حقيقي يقابل المجتمع السياسي ويواجه استراتيجيّاته للهيمنة وللتفرد بالشأن العام، ولا يكون مجرّد امتداد وظيفي لاستراتيجيّات بعض الفاعلين الأساسيين فيه.

إنّ المقاربة غير المتحزبة (وغير الاختزاليّة أو الإيديولوجيّة) لا يمكن إلا تكون نتيجة نقد ذاتي (جماعي) لن يُستثنى منه الفاعلون السياسيون «الديمقراطيون» (وحلفاؤهم في المجتمع المدني). ولو شئنا استعمال مصطلحات هابرماس لقلنا إنّ على هؤلاء الفاعلين الجماعيّين تجاوز «**أثر الإيديولوجيا**» باعتبارها «**تواصلا مشوّهاً**» يعرقل العلاقات الانسانيّة (حتى في المجال الحقوقي)، ولقلنا «**إنّ التفكير الذاتي النقدي المطلوب هنا هو بحث عن المخفيّ، يمسّ حالات التعطّل التامّ BLOCAGES اللاواعيّة والخاصّة التي تقيم بواسطتها ذات (فرديّة أو جماعيّة) حاجزا أمام سيرورة تكوّنها الخاصّة وتطوّر عملها التواصلي. إنّه ينطوي على البعد العملي للعمل التواصلي والتحرّري ذي الموقع الخاصّ المحدّد تاريخيّاً الذي يفضي إليه بتجاوز الذات الخاضعة لحالات التعطّل هذه**»[116].

بصرف النظر عن أداء منظّمة حريّة وإنصاف وعن طبيعة رهاناتها أو خفايا علاقاتها بالفاعل السلفي (في المستوى الإيديولوجي)، فإن من حقنا أن نتساءل: ألم يكن إقصاء المنظّمة عن أشغال هذا مؤتمر مناهضة العنف تعبيرا نموذجيّاً عن حالات العطالة هذه؟ أليس الصراع بين المنظّمة والنقابات الأمنيّة تعبيرا آخر عن هذه العطالة التي تكاد أن تكون سمة من أهم سمات الحقلين السياسي والمدني مهما كانت الخلفيّة الإيديولوجيّة للفاعلين الأساسيين فيهما؟

لم تكن العلاقة بين المنظّمة والنقابات الأمنيّة علاقة وديّة في أي مرحلة من مراحلها، ولكنّها بلغت مرحلة الصدام المفتوح والتهديد العلني الذي عبّر عنه بيان حريّة وإنصاف الصادر بتاريخ 2013/03/10، ومما جاء في هذا البيان:

«**فوجئت منظّمة حريّة وإنصاف والرأي العامّ بتصريح الكاتب العامّ للاتّحاد الوطني لنقابات قوّات الأمن التونسي في إحدى الندوات يتّهم فيها باطلاً وزورا المنظّمة مع جملة من الأحزاب والمحامين والمواقع الإلكترونيّة والمدوّنين بدعم الإرهاب والإرهابيّين ومعترضاً على الحقائق التي تمّ**

116 من مقدّمة الترجمة الفرنسيّة لكتاب هابرماس، **بعد ماركس**، مصدر مذكور سابقاً.

كشفها في ندوة «التعذيب ثقافة أمنيّة أو سياسة دولة» المنعقدة يوم 12 ديسمبر 2013 في نزل أفريكا بتونس، واتّهم فيها الحاضرين في الندوة بالإرهابيّين ومتوعّدا الجميع «بالانتقام والثبور». وفي غياب أيّ موقف رسمي من السلطة لحدّ الآن إزاء هذه التجاوزات الخطيرة، فإنّ حريّة وإنصاف:

(...) تؤكّد أنّ الإرهاب لا دين له ولا وطن، وهو خطر مازال يهدّد بلادنا في غياب إستراتيجيّة شاملة تتعامل مع الظاهرة الإرهابيّة ليس بمقاربة أمنيّة فقط، وإنّما بإصلاح المنظومة القانونيّة وتشريك كلّ الفعاليّات الوطنيّة وفتح سبل الحوار والإصلاح، لأنّ مقاومة الإرهاب لا يجب أن تصنع الإرهاب.

(...) تُطالب بمجلس وزاري تحت إشراف المجلس التأسيسي لتناول ملفّ التعذيب داخل مراكز الإيقاف والسجون بعد إجماع التقارير الحقوقيّة على التنديد بهذه الظاهرة في الفترة الأخيرة، وأخذ التدابير الوقائيّة والردعيّة تجاه المخالفين».

يُظهر هذا البيان أنّ مدار الصراع بين المنظّمة والنقابات الأمنيّة هو موضوع «حقوقي» بالأساس (أي التعذيب)، ويظهر من عنوان الندوة التي كانت قادحا في هذا الصراع أنّ «العقيدة الأمنيّة» (ما يسميه البيان بـــ«الثقافة الأمنيّة») لن تكون بعيدة عن المسؤوليّة حتّى عندما يرتبط التعذيب بسياسة الدولة. فمن المفروض أن يكون الأمنيون المطالبون بـــ«أمن جمهوري» أول من يعترض على استمرار سياسة التعذيب، ولكنّ استقراء الواقع يدل على استمرا هذا الاعتداء على حقوق الانسان الأساسيّة داخل مراكز الإيقاف والمراكز السجنيّة (وإن لم يصل ذلك إلى مستوى الظاهرة النسقيّة التي يمكن أن تصبح «سياسة دولة»). ولذلك تحذر المنظّمة من أن حصر التعامل مع ظاهرة الإرهاب في المقاربة الأمنيّة (أي تفويض الجهاز الأمني في هذه المسألة بعيداً عن توجيه الفاعل السياسي ورقابة الفاعل الحقوقي) لن ينتج عنه على وجه الترجيح إلا مزيدا من الإرهاب. وهو ما يعني أنّ المقاربة الأمنيّة نفسها ستصبح جزءا بنيويّاً من «صناعة الإرهاب» لا بطريقة قصديّة، بل بحكم الآثار غير المقصودة وغير القابلة للتوقع التي قد تنتج من هذه المقاربة الأمنيّة الاختزاليّة.

إنّ أهميّة منظّمة حريّة وإنصاف تكمن أساسا في كونها تعبر عن شكل من أشكال توازنات القوة التي تحكم الحقل الجمعيّاتي بعد الثورة، وهي توازنات تعبّر عن الصراع بين المكونات التقليديّة (ذات التوجه العلماني) والتشكيلات الطارئة (ذات التوجه الإسلامي أو على الأقلّ القريبة من الإسلاميّين). ورغم غلبة البعد الصدامي على علاقاتها بالحكومات الانتقاليّة المتعاقبة وعلى علاقاتها ببعض الفاعلين الفاعلين الجماعيّين «العلمانيّين» (اتهامها بترحيل التونسيين إلى ليبيّاً) وأساسا توتر العلاقة بينها وبين النقابيين الأمنيين، رغم كلّ ذلك فإنّ أهميّة هذه المنظّمة هي في كونها تجعلنا قادرين على رؤية الحقل الحقوقي بطريقة مخالفة جزئيّاً للرؤية الحقوقيّة المهيمنة، وهي تلك الرؤية التي ارتبطت أساسا بالرابطة التونسيّة لحقوق الانسان، وهو ما سيكون موضوع عملنا في الجزء الموالي من الدراسة.

2. العلاقة بين أنصار الشريعة والرابطة التونسيّة لحقوق الانسان

كانت الرابطة التونسيّة لحقوق الانسان طوال تاريخها جزءا حقيقيّاً من المجتمع المدني الذي رفض التدجين والاستلحاق الوظيفي والبنيوي بالنظام، وهو ما كلّفها العديد من الصدامات ومن التضحيات ومن التعطيل الذي طال نشاطها في أغلب مراحل النظام السابق على ثورة 14 جانفي 2011. ولكن السمة النضاليّة الثابتة للرابطة في عهد المرحوم بورقيبة وفي عهد المخلوع بن عليّ، تكاد أن تكون بسمة بنيويّة ثابتة تهم قياداتها المركزيّة والجهويّة ألا وهي سمة الأصول الإيديولوجيّة «التقدميّة» (اليساريّة خاصّة) وغياب أي قيادات رابطيّة محسوبة على الإسلاميّين (حتى بعد الثورة وتصحيح وضعيّة الرابطة التي ظلت مؤتمراتها معطلة بقرارات قضائيّة جائرة منذ سنة 2000). وسيكون لهذه السمة الثانية دور كبير سواء في فلسفة الرابطة أو في علاقاتها ببقيّة الفاعلين الجماعيّين (في المعارضة والحكومة) أو في مقاربتها للملفّ السلفي (على الأقلّ من جهة المحاور الإسلامي).

مبدئيّاً يمكننا أن نتساءل عن تأثير الموقع المتحرك (بل المتناقض) للفاعل السلفي ضمن السياقات الواقعيّة للفعل الفردي والجماعي، ومدى انعكاسه في الخطاب الحقوقي الرابطي. ونحن نقصد بالموقع المتناقض أنّ السلفيّة يحضرون أحيانا في موقع الضحيّة أو موضوع الانتهاكات الحقوقيّة، ولكنّهم يحضرون في الأغلب (خاصّة بعد تنامي ظاهرة الإرهاب) في موقع المهدد للحريّات الخاصّة والعامّة وللسلم الأهليّة ولأسس التعايش المدني بين المواطنين.

لقد كانت الرابطة دائماً ضدّ قانون الإرهاب وضدّ تفعيله أو تعديله وهو ما عبّرت عنه في العديد من بياناتها وذكّرت به في البيان التالي: الصادر بتاريخ 2013/05/1 (وهو منشور بموقع الجريدة):

«تجدّد مواقفها الثابتة الرافضة لقانون الإرهاب باعتباره وقع سنّه من قبل العهد البائد لمحاكمة النوايا والتنكيل بمعارضيه، وتعتبر أنّ قانون الإرهاب يمسّ أسس المحاكمة العادلة من جذورها وبه خرق صريح لحقوق الدفاع».

رغم إصرار العديد من الأحزاب المعارضة (خاصّة الجبهة الشعبيّة والنداء وبعض مكوّنات جبهة الإنقاذ) على تفعيل قانون الإرهاب أو على الأقلّ الإسراع بمناقشة مشروع القانون الجديد بعد تعديله في المجلس التأسيسي، فإن الرابطة ظلت على موقفها الرافض لهذا القانون وذلك من منطلق انتهاكه لأسس المحاكمة العادلة من جهة أولى، ولإمكانيّة الاستغناء عنه بتطبيق المجلة الجزائيّة من جهة ثانية بحيث يكون سن القانون من باب تقنين المقنن. لقد كانت الرابطة تخشى أن يتحول قانون الإرهاب إلى «ذريعة لتصفية حسابات سياسيّة ومحاكمة الآراء والنوايا»، وهو ما يجعلها تلتقي موضوعيّاً مع مصالح أنصار الشريعة ومع احترازات الترويكا، ولكنّه يجعلها تخالف أفق انتظار المعارضة مخالفة تفقد هذه الأخيرة الكثير من المصداقيّة إن هي أصرت على تمرير قانون الإرهاب حتّى في صيغته المعدّلة. إنّه موقف يعدل كثيرا من الصورة النمطيّة التي يريد بعض الإسلاميّين (خاصّة النهضويين منهم) تثبيت الرابطة فيها: صورة الحليف الموضوعي للمعارضة، أو صورة الجناح الحقوقي لهذه المعارضة.

لما كانت الوظيفة الجوهريّة للرابطة هي الدفاع عن حقوق الانسان، أي عن جميع حقوقه الفرديّة والجماعيّة، فقد وجدت الرابطة نفسها في علاقة مع الفاعل السلفي في مستويين مختلفين سياقيّاً ولكنّهما موقعان متكاملان على صعيد فلسفة حقوق الانسان:

أ- مستوى الدفاع عن السلفيّة الجهاديّة باعتبارهم أفرادا أو مواطنين مسّتهم آلة القمع الأمنيّة وانتُهكت حقوقهم الأساسيّة (في الايقاف والتحقيق أو في السجن) وهو ما يمكن التمثيل له بالبيان التالي الذي أعقب أحداث السفارة الأمريكيّة:

«تعلم الرابطة التونسيّة للدفاع عن حقوق الإنسان أنّها تتابع باهتمام كلّ ما يرد عليها من تظلّمات وشكايات حول سوء المعاملة والتعذيب سواء بمراكز الاحتفاظ أو بالسّجون.

وقد وردت عليها في هذا المجال شكاية من أهالي الموقوفين المحسوبين على التيّار السلفي بجندوبة، فبادرت بتوجيه مراسلة في الغرض إلى وزارة العدل طالبة فتح تحقيق في الموضوع. ولّما وردت من الأهالي مراسلة ثانية تطلب من هياكل الرابطة زيارة الموقوفين، تقدّمت الهيئة المديرة بمطلب ثانٍ إلى وزارة العدل. أمّا بالنّسبة لأحداث الاعتداء على السفارة الأمريكيّة، فقد أصدرت الهيئة المديرة في الإبّان بياناً تضمّن إدانة أعمال العنف واقتحام السفارة وإدانة قتل أربعة أفراد من المتظاهرين والمطالبة بفتح تحقيق في الملابسات التي حفّت بوفاتهم»[117].

إنّ العمل الحقوقي هو عمل شديد الحساسيّة والهشاشة، إذ من المفروض أن يكون مبدئيّاً ولكن عليه أن يراعيَ السياقات العينيّة التي يتنزل فيها، والتي تتعارض فيها الكثير من مصالح الفاعلين الفرديين والجماعيّين وتتداخل بطريقة لا تقبل إلا التنسيب عند إصدار المواقف. فأنصار الشريعة الذين ثبت فيما بعد تورطهم في أعمال العنف بالسفارة الأمريكيّة يحتلون موقعاً حقوقيّاً متناقضا جوهريا: فهم أداة العنف وهم ضحاياه في الوقت نفسه. إنّهم أداة العنف الذي ولّد رد فعل الدولة، وهو رد فعل لا تطعن الرابطة في شرعيته المبدئيّة (باعتبارها صاحبة الحق في استعمال العنف الشرعي)، ولكنّها تشك في مدى التزام أجهزة الدولة الأمنيّة بالقانون سواء في سياق المواجهات مع السلفيّة أو بعد إيقافهم.

لم ينحصر دفاع الرابطة عن السلفيّة الجهاديّة في الجانب الأمني، بل من اللافت أن نجد أنّ الرابطة كانت من المنظمات التي وقفت ضد تيار استهداف السلفيّة ضمن المشهد الإعلامي بمختلف منابره المقروءة والمسموعة والمرئيّة وذلك منذ الإرهاصات الأولى لعمليّات استهدافهم بالعنف الرمزي أو

117- بيان بتاريخ2012/11/21 (منشور بموقع التونسيّة). وانظر أيضاً البيان الذي صدر بتاريخ 2012/11/16 (موقع صحفيو صفاقس) بعد وفاة المواطن المحسوب على التيّار السلفي البشير القُلّي.

العنف الإعلامي. إنّها «حرب» مارس فيها «عنف اللغة»[118] «بل «عنف الصورة» دورا محوريّاً في زيادة الاحتقان وفي تكريس الاصطفاف الإيديولوجي والصور النمطيّة/المخياليّة للمتصارعين، بل في «صناعة الإرهاب» ذاته وذلك بخلق شروطه ومبرّراته أحيانا (على الأقلّ من جهة من يمارسه).

جاء في بيان صادر عن الرابطة بتاريخ 2012/01/26 ومنشور على موقع باب نات (إثر أحداث سجنان)، في باب الاستنتاجات ما يلي:

«ولأنّ بعض المواطنين استنكر الظاهرة واعتبروها مهدّدة للأمن وللحريّات في حين باركها البعض الآخر معتبراً أنّ الأمن قد استتبّ بفضلها وأنّ مظاهر الإجرام تمّت مقاومتها».

لقد مارست الرابطة بعملها الاستقصائي الميداني نقدا جذريّاً للتوجهات الغالبة على الإعلام التونسي في تلك الفترة، بل الغالبة على أغلب قوى المعارضة. فهي هنا «تُنسّب» المخاوف الجماعيّة وتقوم بعرض الواقع بحياديّة كبيرة بعيداً عن التوظيفات الحزبيّة والمطلقات الايدلوجيّة. ولا يخفى أنّ هذا الموقع لإنتاج الخطاب لا يقبل الإدراج ضمن المواقع الصداميّة ولا ضمن المواقع التبريريّة التي كانت تهيمن على المشهد التونسي (رغم أنّه لم يبلغ مستوى نقديّاً جذريّاً بحيث يعتبر أن غياب أجهزة الدولة أو عطالتها الوظيفيّة هما المسؤولان عن «الفراغ» الذي تكفّلت السلفيّة بسدّه في العديد من المناطق). ولعل ذلك يفسّر جزئيّاً أن لا تلاقيَ هذه البيانات ترحيباً في المشهد الإعلامي (الذي سيعتبرها تطبيعاً مع الإرهاب واستخفافا بمخاطره الكامنة) ولا ترحيباً عند السلفيّة (الذين سيعتبرون أنّ عملهم «شرعي» و«شعبي» وإن لم يكن قانونيّاً، ولذلك فإنّ الحديث عن تهديد للأمن والحريّات لا معنى له أمام استتباب مظاهر الأمن ولو بغير الجهة التي من المفروض أن تتولى هذا الملف: أي أجهزة الدولة).

ب- السلفيّة الجهاديّة أو أنصار الشريعة باعتبارهم فاعلاً جماعيّاً للعنف، أي باعتبارهم تهديدا جديّاً للحريّات الخاصّة والعامّة من جهة أولى، وباعتبارهم من جهة ثانية، «إرهاباً» للسّلم الأهليّة وذلك

118- لمزيد التوسع في العنف الرمزي والحقيقي الذي تمارسه اللغة على الأجساد، يمكن العودة إلى: لوسركل (جان جاك)، **عنف اللغة**، ترجمة: محمّد بدوي، الدار العربيّة للعلوم والمركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2005.

باستهداف الأمن والجيش[119]. ومما لا شكّ فيه أن المرجعيّة الحداثيّة للرابطة لا يمكن أن تجعلها على تواصل مع السلفيّة من الناحية الفكريّة أو الروحيّة، ونحن نرى أنّ المرجعيّة الحقوقيّة الكونيّة هي عامل ذو آثار مزدوجة: فهي عامل تقارب مع السلفيّة باعتبارهم «ضحايا» المنظومة الأمنيّة (والسجنيّة) أو المنظّمة الإعلاميّة، ولكنّها عامل تصادم مع السلفيّة باعتبار تناقض منظومة حقوق الانسان مع المنهج السلفي واستحالة وجود أرضيّة مشتركة من الناحية الفكريّة. فالسقف الأعلى للعلاقة لا يمكن أن يتجاوز «الحياديّة» في التعامل مع «المواطنين» السلفيين، ولكنّ «اللامفكّر فيه» دائما سيبقى هو جعل «الخطر السلفي» (أو الانكسار البنيوي الذي وقع على الحقل السياسي والاجتماعي بعد 14 جانفي 2011 وتكرس بعد 23 أكتوبر من السنة نفسها) سبباً يدعو إلى القيام ببعض المراجعات (أو على الأقلّ الحوارات العامّة) التي تهم إشكاليّات تنزيل المنظومة الكونيّة لحقوق الانسان في السياقات «الطرفيّة/التابعة» التي لا تشبه المتروبول/المركز الغربي. ويمكن أن ننطلق في بيان هذه المسألة من البيان الذي صدر بتاريخ 2011/11/17 (تونس الرقميّة) وهو بيان صدر للردّ على تصريح حمادي الجبالي حول مسألة الخلافة. وقد عبّرت الرابطة في هذا البيان «**عن استغرابها من تصريحات حمّادي الجبالي أمين عامّ حركة النهضة، ومرشّحها لرئاسة الحكومة المقبلة في اجتماع عامّ يوم الأحد الماضي بسوسة بشأن ما سمّاها بــالخلافة الراشدة السادسة**»، واعتبرت الرابطة أنّ هذه التصريحات «**تأتي في تناقض تامّ مع تعهدّات حركة النهضة أثناء الحملة الانتخابيّة**» وأنّ «**التلويح بإقامة مثل ذلك النظام من الحكم له مرجعيّة دينيّة يتنافى مع مبدأ الفصل بين الدين والسياسة**». واعتبرت أنّ ما جاء في البيان التوضيحي للسيّد حمّادي الجبالي «**غير كافٍ باعتبار أنّ تصريحات المسؤولين السياسيّين يجب أن تكون دائماً متطابقة مع قيم الجمهوريّة ومبادئ حقوق الإنسان**»، وذكّرت الرابطة بأنّ «**الثورة التونسيّة اندلعت للقضاء على الاستبداد السياسي ولإقامة دولة مدنيّة ديمقراطيّة أساسها النظام الجمهوري، وقوامها التّداول على السلطة**».

119- على وجه التمثيل، انظر البيانات التالية: بيان بتاريخ 2011/04/24 (الوسط التونسيّة)، بيان بتاريخ 2012/02/21 (الصباح)، بيان بتاريخ 2012/05/29 (الجريدة التونسيّة)، بيان بتاريخ 2012/03/31 (جريدة الشعب)، بيان بتاريخ 2013/05/01 (صحافيّو صفاقس).

تحضر في هذا البيان العديد من المفاهيم المفتاحيّة والتصوّرات السياسيّة والمضمرات الايدلوجيّة التي ليست بالوضوح والبداهة التي قد تتبادر إلى العقل الحقوقي الرابطي. فالخلافة[120] — بالنّسبة إلى الإسلاميّين ليست مجرّد نظام سياسي، بل هي أكبر من ذلك: إنّها تاريخ مركزيّة حضاريّة ونصاب إمبراطوري ومشروع قيامي/خلاصي، كما أنّ «**مبدأ الفصل بين الدين والسياسيّة**» ليس مبدأ مسلّماً به عند عامّة التونسيين على الأقلّ من جهة الإجراء اليعقوبي الذي صاحب عمليتي «التحديث» و«العلمنة» منذ بناء الدولة الوطنيّة. ولا يمكن لأحد أن ينكر أنّ بنية الحقل السياسي (بل سائر الحقول الأخرى) لم تكن نتيجة نتيجة تفاوض حقيقي بين المتصارعين على إدارة المجال العامّ رغم أنّ الرابطة تفترض وجود هذا التفاوض وذلك عند حديثها عن «**نمط التعايش السلمي الذي اختارته الأغلبيّة الساحقة من التونسيّين**»[121]. لا شكّ أنّ أغلبيّة التونسيين يرغبون جميعاً في نمط تعايش سلمي، ولكن من غير المسلّم به أن يكون النمط المجتمعي (بأزماته الاقتصاديّة والاجتماعيّة والقيميّة) محلّ توافق طوعي من قبل هؤلاء التونسيّين، أو أنّه لا يحتاج إلى وضعه على طاولة التفاوض بعيداً عن المخاوف المتبادلة وبعيداً عن التأثيرات الإيديولوجيّة الواعية منها واللاواعية على حدّ سواء.

إنّ استقراء مواقف الرابطة من السلفيّة الجهاديّة (ومن أنصار الشريعة تحديداً) يوقفنا على غياب التسمية لهذا الفاعل الجماعي، كما أنّه يوقفنا على سمة ثانية هي ضمور الهاجس الحقوقي الرابطي طرديّاً مع تنامي ظاهرة الإرهاب: كلّما زادت العمليّات الإرهابيّة وتضخّم الخطر على النسيج المجتمعي وعلى أسس التعايش السلمي، قلّت المطالب الحقوقيّة للرّابطة (في تعاملها مع الجهاز الأمني من جهة وفائه بالحقوق الأساسيّة)، ولا نظنّ أنّ ذلك يعود إلى انخفاض الانتهاكات الموجّهة لحقوق الإنسان «السلفي»، بل هي ظاهرة يمكن تفسيرها أساساً بحاجة الجهاز الأمني إلى «إجماع وطني» يخترق جميع الحقول الاجتماعيّة (ومنها الحقل الجمعيّاتي/الحقوقي)، وهو «موقف سياسي» لا حقوقي سيكون له تكلفة كبرى (حتّى مع مواصلة رفض قانون الإرهاب) على وضعيّة الحقوق الخاصّة والعامّة حتّى في صورة النجاح في القضاء على الخطر الإرهابي باعتماد المقاربة الأمنيّة الحاليّة.

---

120 – انظر في مسألة الإسلام السياسي ككل، وفي مسألة رمزيّة الخلافة خاصّة: سيد، **الخوف الأصولي**، مصدر مذكور سابقاً.

121– بيان بتاريخ 2012/05/29 (الجريدة التونسيّة).

3. العلاقة بين الاتّحاد العامّ التونسي للشّغل وأنصار الشريعة

ملاحظات تمهيديّة

لفهم المحدّدات التاريخيّة والسياقيّة للعلاقة بين الاتّحاد وأنصار الشريعة (والإسلاميّين عموماً) يمكننا الانطلاق من الملاحظات التمهيديّة التالية، وهي ملاحظات تهم محدّدات تمثّل الذات الجماعيّة وتمثّل الآخر في إطار اللعبة الاجتماعيّة:

أ- بالنّسبة للاتّحاد

- لا ينبغي إغفال الدور المركزي للاتّحاد العامّ التونسي للشغل في الإطاحة بالنّظام السابق (في مستوى الجهات) وهو ما لا يمكن قوله عن المركزيّة النقابيّة (بقيادة عبد السلام جراد)، وهذا الدور سيجعل للثورة في عين الاتّحاد نوعاً من «دَيْن المعنى»[122] الذي ينبغي تسديده بالاعتراف للمركزيّة النقابيّة بحقها في التدخل في الشأن العامّ حتّى عندما لا يمس مباشرة الشأن النقابي.
- التداخل بين العمل النقابي والانتماء الحزبي، حيث كانت هناك علاقة «شراكة» بين الحزب الحاكم قبل الثورة (التجمّع الدستوري الديمقراطي) وبين هياكل الاتحاد. وهي شراكة تتجاوز البعد التنظيمي (وجود الشُّعَب الدستوريّة المهنيّة) إلى مستوى الشراكة في إدارة البلاد (من جهة ترشّح أغلب القيادات الجهويّة للاتّحاد في الانتخابات التشريعيّة ضمن قوائم تتبع حزب التجمّع الدستوري الديمقراطي المنحلّ). ولكنّ المظهر الأهم للتداخل بين الحزبي والنقابي يتموقع في المستوى الإيديولوجي أساساً (أي الانتماء لإيديولوجيّات «تقدميّة» معيّنة، كالفكر اليساري أو القومي الناصري أو البعثي) والتحالف بين هؤلاء وبين البيروقراطيّة النقابيّة، وهو ما تكرّس بعد 14 جانفي 2011.

122- للتوسّع في هذا المفهوم، يمكن الرجوع إلى مقال غوشيه (مارسيل)، **دَيْن المعنى وجذور الدولة (سياسة الدّين البدائيّ)**، في: كلاستر (بيار) وغوشيه (مارسيل)، **حول أصل العنف والدّولة**، تعريب وتقديم: عليّ حرب، دار الحداثة، بيروت 1985.

- رغم أنّ الاتّحاد كان جزءاً وظيفيّاً وبنيويّاً في نظام بن عليّ (شريك هامّ في شرعنة اختيارات السلطة الاقتصاديّة خاصّة المتعلّقة بالخوصصة وتزايد نفوذ الشبكات المافيوزيّة ذات البعد الزبوني والجهوي)، فإنّه قد أصبح «قاطرة» أحزاب المعارضة بعد 23 أكتوبر 2011. ولا ينبغي أن ننسى أنّ الاتّحاد قد أكّد دائماً، بعد 14 جانفي 2011 خاصّة، بأنّه لا سبيل الى حصر دوره في المستوى الاقتصادي وأنّه يطمح الى دور فعّال في مستوى الاختيارات الاجتماعيّة والثقافيّة أيضاً، ممّا يعني أنّه سيتدخل عندما تُمسّ الحرّيات أو النمط المجتمعي أو السلم الأهليّة (تدخّلاً شرعيّاً هو من صميم وظيفته بالنّسبة لأنصاره ولكنّه يعبّر عن «تحزيب» للعمل النقابي واصطفاف إيديولوجي بالنّسبة لمناوئيه).
- خلوّ الاتّحاد من المكوّنات الإسلاميّة منذ المواجهة المفتوحة بين نظام بن عليّ وحركة النهضة «المحظورة» في أوائل تسعينات القرن الماضي (أصبح هناك في هياكل الاتّحاد تجانس إيديولوجي وتوجّه متحالف مع النظام، وهو ما يعني مبدئيّاً إخراج/تحييد المكوّن الإسلامي من العمل النقابي لعوامل تتعلّق باختيارات السلطة أو بقناعات النقابيّين الإيديولوجيّة ومصالحهم الماديّة والرمزيّة التي تلتقي موضوعيّاً مع تلك الاختيارات).

ب- بالنّسبة للسلفيّة (أنصار الشريعة)

- عدم أولويّة العمل النقابي بالنّسبة لأنصار الشريعة، فالمنتمون إلى هذا التنظيم (وللفكر السلفي عموماً) يمارسون الأعمال الحرّة والتجارة المرتبطة أساساً بالسّوق الموازية. كما أنّ رهانهم ليس نقابيّاً ولا مدنيّاً، بل رهان سياسي بالأساس، ولذلك كان اهتمامهم منصبّاً أساساً على الحقل السياسي وأجهزته الأمنيّة التنفيذيّة (الطاغوتيّة حسب مصطلحاتهم).
- اعتبار السلفيّة لمظاهر الاحتجاج النقابيّة باطلة شرعاً (كالإضرابات والاعتصامات والمظاهرات وغيرها). ولعل هذا التأصيل الشرعي هو من الأسباب التي تفسّر الالتقاء الموضوعي بين أنصار الشريعة وبين الترويكا الحاكمة (بقيادة حركة النهضة) في فترة الأزمة التي أعقبت الإعلان عن الإضراب العام. كما أنّه قد يكون من أسباب العداء الإيديولوجي الذي تناصبه السلفيّة للاتّحاد.

- اعتبار أنصار الشريعة المنظّمة النقابيّة منظّمة «علمانيّة» (دون تجاوز هذا التوصيف عند الحديث عن المنظّمة، ولكنّه توصيف يحمل ضمنيّاً متعلّقات شديدة الخطورة من مثل «التكفير» وغيره من «الأحكام الشرعيّة») وهو ما ينفي عنها أي شرعيّة ويجعل من المنطقي، حسب المنهج السلفي، الدعوة إلى إنشاء نقابة إسلاميّة كما فعل أبو عياض في كلمته الختاميّة لأعمال الملتقي الثاني لأنصار الشريعة بالقيروان. وهو موقف حدّي قصووي من اتّحادات العمّال «العلمانيّة» (خاصّة الاتّحاد العامّ التونسي للشّغل) ونوع من التماهي مع خطابات الترويكا (وخاصّة قواعد النهضة الذين لا يلتزمون بدبلوماسيّة خطابات حركتهم في تعاملها مع الاتّحاد العامّ التونسي للشغل) والمطالبة باتّحاد عمّال إسلامي. ويمكننا أن نعتبر هذا تطوّراً في الفكر السلفي، خاصّة إذا ما علمنا الموقف السلبي للسلفيّة الوهّابيّة (السلفيّة الأم) من العمل النقابي ومن مظاهر الاحتجاج، كالاعتصام والمظاهرات والإضرابات وغيرها، فهي عندهم باطلة ولو أقرّها ولي الأمر. فالعمل النقابي من هذا المنظور، هو تفاوض «سلمي» بين العامل وصاحب العمل أو صاحب المال (دون تدخّل أجهزة الدولة)، ينتهي إمّا بالتّراضي أو بالاستقالة.

بصورة عامّة، يمكننا أن نربط موقف الاتّحاد من السلفيّة الجهاديّة بمسلمتين رئيسيّتين وردتا في بيانين منفصلين من بياناته:

1- اعتبار الهويّة العربيّة الإسلاميّة قيمة جامعة لكلّ أبناء شعبنا[123].

2- اعتبار ما تقوم به السلفيّة تعبيراً عن فهم خاطئ للإسلام[124].

لا شكّ أنّ الاتّحاد بهاتين «المقدّمتين» يُعبّر عن قناعات جزء هام من التونسيّين، ولكنّه عندما يتحرّك ضمن دائرة التأويل لن يعدم مخالفاً. فالهويّة العربيّة الإسلاميّة هي حقّاً قيمة جامعة (على الأقلّ في

123- بيان بتاريخ 2012/03/19، وهو تعقيب على حادثة تمزيق المصحف الكريم ببن قردان.

124- «**أقدمت مجموعة من المتطرّفين من ذوي الفهم الخاطئ لديننا الإسلامي القائم في جوهره على التسامح وعلى ضمان الحقّ في اختيار المعتقد بعيداً عن سياسة الفرض والترهيب، على مهاجمة دور الثقافة وعلى الاعتداء على حقّ أبناء الشعب في المعرفة وفي تملّك القدرة على الفرز والتمييز**» (من البيان الصادر عن الاتّحاد بتاريخ 2011/06/30).

المستوى الدستوري والأنثروبولوجي أو الثقافي العامّ)، ولكنّ هذه القيمة الجامعة اتّخذت مظهرا سلطويّاً مهيمناً يدّعي امتياز الصوابيّة أو الصراطيّة على باقي التأويلات المنازعة (ومنها تأويلات الإسلام السياسي وخاصّة الطرح السلفي). لقد كانت الهويّة العربيّة الإسلاميّة دائماً قيمة جامعة (من منظور الحكام ومن منظور المحكومين على حد سواء) لكن بمعنى غير تفاوضي، بل بمعنى فرضته إرادة سياسيّة معيّنة وظّفت فيه دالّة الإسلام توظيفاً مخصوصاً صار اليوم محلّ تنازع بين المتصارعين السياسيّين والمدنيّين.

إنّ الحديث عن فهم خاطئ للإسلام يجعل الاتّحاد يتحرك في دائرة خطرة، لأنّه يمارس دورا دينيّاً (دوراً مشيخيّاً) حتّى إن كان ذلك بصورة غير واعية ولا مقصودة (فالاتّحاد لا يريد أن يكون مرجعيّة دينيّة). ولعل خطورة هذا الموقع السجالي تزداد عندما نعلم موقف الاتّحاد من الفصل بين الدين والسياسة أو موقفه من تحييد المساجد أو توظيفها لأغراض حزبيّة. فهذه المواقف (التي يشترك فيها مع قوى المعارضة «العلمانيّة» حسب منظور السلفيّة الجهاديّة وسائر الإسلاميّين) تجعله مطالباً ببسط الموقف الصحيح للإسلا. وبالطّبع، فإنّ الاتّحاد لا يرغب في الدخول في هذه السجالات الدينيّة، ولكنّه لا محالة سيكون محتاجاً إلى أكثر من هذه المقدّمات للدّفاع -أمام المحاور/الخصم الإسلامي- عن موقفه هذا. ولو شئنا صياغة الإشكال بصورة أخرى لقلنا إنّ على الاتّحاد أن يقنع السلفيّة الجهاديّة مثلاً بأنّ ما يدافع عنه هو «الإسلام الصحيح» وليس مجرّد تركيبة إيديولوجيّة (تركيبة معرفيّة/سلطويّة) لا تكتسب معيار الصحّة ذاتيّاً وبحكم بداهة أسسها النظريّة أو فاعليّة نتائجها الواقعيّة، بل بما يسندها من أجهزة الدولة (التنشئة الاجتماعيّة والتعليم والأمن والإعلام وآليّات التحفيز والعقاب وغير ذلك).

بصرف النظر عن موقفنا من فهم السلفيّة للإسلام ومن فهم الاتّحاد له، فإنّ الخلفيّة «التقدميّة» (اليساريّة–القوميّة) كما تتدبّرها وتفهمها قيادات الاتّحاد تجعل من «اللاّمفكّر فيه» إعادة التفاوض في الفهم السلطوي الذي تأسّس عليه الاجتماع في تونس، بل إنّنا نرى الاتّحاد في أحد بياناته يستعيد بصورة لاواعية مفردات خطاب السلطة السياسيّة وينتج صورة مؤمثلة للمجتمع التونسي لا علاقة لها بواقعه المعيش. جاء في بيان للاتّحاد بتاريخ 2011/09/01 ما يلي:

«يؤكّد ضرورة الحذر من بعض محاولات إرباك شعبنا ويهيب بالجميع العمل على ضمان عوامل الاستقرار والأمن عبر تجسيم القيم التي تربّى عليها شعبنا والقائمة على الاحترام المتبادل وعلى اعتماد الحوار والتشاور أسلوباً في فضّ الإشكالات التي قد تعترض مجتمعنا من أجل انتخابات تعدّديّة حرّة نزيهة وشفّافة تكرّس إرادة الشعب وحرّيته في اختيار ممثّليه».

إنّنا أمام استعادة (واعية أو لاواعية) للخطاب الرسمي السابق للثورة (الإرباك/ المبادئ التي تربّى عليها الشعب من مثل الاحترام والحوار والتشاور) والحال أنّ هذه القيم ليست إلاّ قيماً مثاليّة لم يعرفها المجتمع التونسي قبل 14 جانفي 2011، ولم يؤسّس لها نظريّاً حتّى ذلك الوقت. فبعيداً عن العلاقات البيذاتيّة، كان احتكار السلطة للمجال العامّ قبل الثورة وهيمنتها على سائر الحقول (ومنها الحقل الجمعيّاتي- النقابي) يجعل من الحديث عن «الاحترام المتبادل» و«اعتماد الحوار والتشاور» ضرباً من المجاز. بل إن الاتّحاد ذاته (وقد كان شريكاً للسّلطة في اختياراته الاقتصاديّة لأسباب تتجاوز اهتمامات هذا البحث) كان يعرف يقيناً الحدود الحقيقيّة لهذه المفردات الحداثيّة، ويعلم جيّداً أنّ الحوار ذاته لم يكن يتمّ بين متناظرَيْن، بل بين طرفين يحكمها اختلاف عمودي ثابت.

كانت مسألة حقوق المرأة دائماً من أسس الاصطفاف الإيديولوجي الذي يخترق المجتمعات الشرقيّة (ومنها المجتمع التونسي)، وكانت كذلك من أكبر العوامل التي يمكنها أن تذيب بعض الاختلافات الإيديولوجيّة الجذريّة، كما يمكن لاستصحاب قضيّة المرأة أن يغذّي اختلافات إيديولوجيّة أخرى (كما وقع بين القوى التقدميّة والليبراليّة وبين الإسلاميّين بعد الثورة). فالمرأة (وحقوقها) يحتلاّن منزلة محوريّة في «النمط المجتمعي» الذي يدافع عنه الاتّحاد (بمكوّناته التقدميّة والبيروقراطيّة). ورغم أنّ النهضة قد عبرت عن تمسّكها بمجلّة الأحوال الشخصيّة ورغبتها في زيادة مكتسبات المرأة، فإنّها قد ظلّت بحكم علاقاتها، الحقيقيّة أو المتخيّلة، بالعقيدة السلفيّة تمثّل، بالنّسبة إلى القوى التقدميّة، مصدر الخطر الأساسي على حقوق المرأة وعلى النمط المجتمعي الذي يكاد يتمحور حول دالّة مركزيّة هي تلك الحقوق. ولكنّ حقوق المرأة في الفلسفة المجتمعيّة للاتّحاد لا تنفصل عن جملة من الاستحقاقات الأخرى التي أصبح الخطر السلفي الجهادي من الأسباب الداعية إلى التعجيل بها وذلك من مثل «**وضع برامج تعليميّة تروّج لمفاهيم الحداثة المطابقة لروح العصر والدافعة إلى تطوير الهياكل الاجتماعية والسياسيّة على**

درب العقلنة والتنوير والقيم الكونيّة ورفض التعصّب»[125]، وكذلك مراجعة التّعيينات في المراكز السياديّة وتحييد المساجد عن العمل السياسي وغير ذلك ممّا جاء في حزمة المطالب التي كان الاتّحاد من أبرز الفاعلين فيها بصفته أهمّ الرعاة الأربعة للحوار الوطني.

إنّ العلاقة بين الاتّحاد العامّ التونسي للشّغل وبين أنصار الشريعة كانت مجرّد مناسبة لطرح الكثير من الإشكاليّات الفكريّة والسياسيّة التي لا تنفصل عن سؤال مركزي هو التالي: هل يوجد وعي نقدي لدى القيادة النقابيّة (ذات الخلفيّة الإيديولوجيّة التقدميّة أساساً) بأنّ طريقة تدبّرهم لتلك الخلفيّة (بعيداً عن التحزّب والنوزاع الإيديولوجيّة) هي ما سيحدّد طبيعة الدور المساعد أو المعطّل الذي سيلعبه الاتّحاد في المسار التأسيسي للجمهوريّة الثانية، تلك الأسس التي ينبغي أن تكون «تفاوضيّة» بالضروريّة، خاصّة أمام تنامي الخطر السلفي الجهادي الذي يهدّد الإسلاميّين والعلمانيّين على حدّ سواء؟

4. النتائج العامّة

أظهر هذا البحث بالخصوص:

- غلبة الادّعاءات الذاتيّة عند أغلب الفاعلين الجماعيّين وغياب ثقافة النقد الذاتي أو المراجعات. كما أظهر أنّ الخطر السلفي الجهادي (أنصار الشريعة) لم يكن له تأثير يُذكر في الوعي بضرورة تلك المراجعات أو التنازلات الطوعيّة عن الأنساق الإيديولوجيّة ومفاعيلها الكارثيّة على الفضاء المجتمعي.
- انقسام الفاعلين الجماعيّين العلمانيّين إلى قسمين: قسم اعترف بوجود انكسار بنيوي داخل الحقل السياسي (حصول الثورة وضرورة الفعل انطلاقاً من الاقرار بنتائج الاستحقاق الانتخابي)، وقسم رفض الاعتراف بهذا الواقع وأدار الصراع على أساس التناقض المطلق والنهائي مع الإسلام السياسي بجميع مكوّناته (وهو يحمل خطابات صداميّة هوويّة تظهر

125 – بيان بتاريخ 2012/08/10.

خاصّة في فترات الأزمة، ولعلّه من المفارقة أنّ الكثير ممّن يحملون هذه الخطابات الصداميّة قد كانوا جزء بنيويّاً من الحراك الثوري قبل 14 جانفي 2011، وكانوا من أكبر الداعين إلى الاحتكام لصناديق الاقتراع وإلى إرادة الناخبين الحرّة.

- انقسام الإسلاميّين أيضاً إلى طائفتين: طائفة اعتبرت الثورة طريقاً للأسلمة، سواء بالعمل السياسي القانوني (التحرير) أو بالعمل الدعوي-الجهادي (أنصار الشريعة)، وقسم اعتبر الثورة طريقاً للاعتراف به جزءاً «محافظا» من أجزاء النظام الحداثي في إطار توافقات ترتبط بالشرعيّة الانتخابيّة وقاعدتها الاجتماعيّة الجديدة، لكن مع المحافظة على علاقة إشكاليّة وخطيرة بالترسّبات المذهبيّة (حركة النهضة).

- وجود سرديّتين أو نموذجين إرشاديّيْن بمصطلح كوهين (بارادیغم) تتحكّمان في إنتاج المعنى وتحدّدان نوع العلاقة أو طبيعتها (الجوهرانيّة) بين مختلف الفاعلين الجماعيّين بصرف النظر عن السياقات العينيّة المتنزّلة فيها: سرديّة علمانيّة تنويريّة ميتا-إيديولوجيّة أي تتجاوز الاختلافات المرجعيّة تحت سقف ثقافوي ليبرالي (يتوحّد فيه اليساري بالقومي باللّيبرالي القُطري)؛ وسرديّة دينيّة قياميّة خلاصيّة لا تؤمن بميراث سايكس بيكو ولا بالتّاريخ الفعلي للمسلمين، وإنّما تشيد تمثّلاً خاصّاً ومتمذهباً لذلك التاريخ، وبينهما تقع السرديّة النهضويّة التي يمكن وصفها بأنّها تركيب «مزجي»، باعتبارها غير قادرة على أن تكون جدليّة تركيبيّة تستطيع أن تتجاوز بفعاليّة عطالة السرديّتيْن الأخرييْن وآثارهما الكبيرة في تغذية الصراع الهووي وإدارته على أساس ثقافوي لا على أساس اجتماعي-اقتصادي .

- يظهر من خلال دراسة بيانات الرابطة التونسيّة لحقوق الانسان وجمعيّة حريّة وإنصاف، عدم وجود مجتمع مدني حقيقي (مستقلّ عن إرادات السياسيّين وأحزابهم واستراتيجيّاتهم، بل مستقلّ عن «مفاسد» الإيديولوجيا «وتشويهها للتّواصل») بحيث يمكن اعتبار المجتمع المدني مجرّد ملحق وظيفي بالمجتمع السياسي خاصّة في فترات الأزمة (و هو أمر يمكن ملاحظته أيضاً في غياب مقوّمات الاستقلال حتّى عند الفاعل السياسي نفسه، إذ لا

يمكن في ظل التبعيّة إغفال التحديدات الخارجيّة وتأثيرها في أشكلة الفعل وفي تحديد رهاناته واختياراته النهائيّة.

- غلبة الجملة الفقهيّة الأصوليّة والتضمين القرآني والنبوي على خطابات أنصار الشريعة (مع ضمور الإحالات على النسق الثقافي الحداثي) لم يمنع أنصار الشريعة من الانفتاح على الجملة الحداثيّة (بل من الاستيلاء على الجملة «الثوريّة» في إطار صراعه مع الحكومة، خاصّة منها مكوّنها النهضوي) ولكن هذا المعطى ظل هامشيّاً في إطار الجدل/الصراع السياسي والفكري ولم يقم باقي الفاعلين باستثماره قصد إيجاد أرضيّة مشتركة لا تنتمي بالضّرورة إلى الحقل الديني. لكنّ أنصار الشريعة يبقون في التحديد الأخير «حَمَلَة عِلْم» لا منتجو معنى ديني جديد (ربّما هذا يرجع لمفهوم التسلف وحتّى لمفهوم البدعة)، فمنتهى ما يقومون به هو تتريل اختيارات «أهل العلم» (من شخصيّات تراثيّة أو زعامات جهاديّة أو سلفيّة) على الواقع التونسي، وذلك باستصحاب مصطلحاتهم الشرعيّة ورموزهم ومخيالهم ورهاناتهم (وهذا معطى يخترق كلّ السلفيّات العلمانيّة والدينيّة ولكنّه يحضر في صورة صافية نموذجيّة عند السلفيّة ومنهم أنصار الشريعة، بينما نجد تحويرات وتنويعات ومراجعات جزئيّة أو جذريّة قد دخلت على جُمَل الإيديولوجيّات الأخرى القوميّة واليساريّة والإخوانيّة بما في ذلك الجملة النهضويّة نفسها). ويقابل هذا المعطى، غلبة الجملة ذات الإحالة والروح الحداثيّة لدى الفاعلين العلمانيّين مع «تواصل» لفظي مع المرجعيّة الدينيّة في الحد الأدنى الوظيفي (خاصّة التركيز على الإسلام باعتباره مشتركا ثقافيّاً واتهام السلفيّة الجهاديّة بحمل فهم خاطئ للإسلام) وهو ما يعني ضرورة «تحييد» المساجد الذي هو مطلب إشكالي بحكم الخلط بين التحييد عن التحزّب والتحييد عن السياسة الذي هو أمر لا يمكن التسليم به حتّى من خارج النموذج العلماني اليعقوبي (كما هو الحال مثلاً في النموذج الانغلوساكسوني وغيره)، بينما تأرجحت النهضة بين السجلّيْن وتتذبذب بينهما دون قدرة تركيبيّة حقيقيّة (وهو ما يجعلنا نفترض أنّ العطالة ليست ذاتيّة فقط بل سياقيّة أي أنّها ترتبط بعوامل سوسيو-ثقافيّة أيضاً).

- حضور الآخر في الحقل السياسي لا يكون في الأغلب مقصوداً لذاته (بل هو حضور بالتبعيّة لا بالقصد الأوّل كما يقول القدامى، أو بتعبير حديث هو يحضر باعتباره أحيانا الموضوع المتاح وليس الموضوع المقصود عند كلّ طرف وفي كلّ سياق). ولعلّ ذلك راجع إلى أنّ حركة النهضة قد مثّلت لمختلف المتصارعين الموضوع الأساسي، ولم تكن السلفيّة الجهاديّة عند القوى المعارضة إلاّ سبباً أو مناسبة لإضعاف مواقف النهضة أو إرغامها على تقديم تنازلات، كما لم تكن القوى «التقدميّة» مقصودة بالنّسبة لأنصار الشريعة إلاّ لاقترابها أو لتأثيرها في مركز القرار السلطوي، خاصّة في المستوى الأمني الذي كان ملفّه بين يدي حركة النهضة.

- حضور أنصار الشريعة عند أغلب القوى السياسيّة «الديمقراطيّة» باعتبارهم «إرهاباً» خطراً أو «ما يُسمّى بالتيّار السلفي» أو «المحسوبين على التيّار السلفي»، وفي مقابل ذلك حضر الفاعلون الجماعيّون في خطابات أنصار الشريعة إمّا باعتبارهم «تيارات كفريّة» أو باعتبارهم «طاغوت» أو «علمانيّين» أو «من ينتسبون إلى الإسلام»، وغير ذلك من المصطلحات العامّة ذات الوظيفة التأثيريّة العالية والقدرات التفسيريّة المتدنيّة.

- غلبة التنكير والتعميم والصور النمطيّة وعدم تأثّر الخطابات بالقطيعة السياسيّة الجذريّة التي حصلت في 14 جانفي 2011 (وذلك كلّه من آليّات الرفض ومظاهر المقاومة النفسيّة للاعتراف بالواقع، وسيكون له تبعات خطيرة في مستوى تأجيج الصراع وتواصل النفي المتبادل في مستوى الخطاب تمهيداً للنّفي الواقعي أو تأصيلاً له). فقد لاحظنا مثلاً أنّ تسمية «أنصار الشريعة» أصبحت سائدة ومتداولة إعلاميّاً بعد تصنيف الحركة تنظيماً إرهابيّاً وليس قبل ذلك، وهو ما يعبّر عن أزمة في مواجهة الواقع وإدارته بطريقة عقلانيّة (كأنّ تسمية التنظيم تعطيه شرعيّة احتكار تمثيل الشريعة أو كأنّ التسمية اعتراف بالتّنظيم وإشهار مجاني له، وهي أمور بيّنةُ التهافت).

- يمكن القول إنّ البيانات (التي تعتمد في شبكاتها المفهوميّة ما يسمّيه الفيلسوف ريتشارد رورتي بالتعابير النهائيّة، أي تلك التعابير التي لا يوجد بعدها غير الحشو أو الصمت أو

اللّغو) هي في أغلبها ممّا يدخل في باب «ما يكتبه المرء لأهل ملّته»، أي إنّها تتوجه لجمهور «افتراضي» محدّد سلفاً في استراتيجيّات إنشاء المعنى، فلا يعنيها «آخرها» إلاّ باعتباره «موضوعاً» وجسداً للخطاب، وليس متلقيّاً تفاعليّاً له. فالبيانات أقرب إلى الحوار الذاتي بصوت جهير (Monlogue à haute voix) منه إلى الحوار الحقيقي بين ذوات مواطنيّة مختلفة ولكنّها متساوية مبدئيّاً (ثنائيّة مسلم/كافر وثنائيّة تقدّمي رجعي، مع كلّ الاستعارات والصور والمفاهيم المرتبطة بهما تمنع الحديث عن تناظر أفقي بين الفاعلين الجماعيّين)، وهو ما أنتج انغلاق الخطابات على ذواتها وقناعاتها وجمهورها ورهاناتها ومصالحها، وتثبيت «الآخر» في مراتب صداميّة تتراوح بين الخطر الكامن والعدوّ الصريح (الشرّ المطلق / الغيريّة المطلقة / الخارج المطلق حسب عبارة جاك دريداً). ونحن نزعم أنّ هذه الظاهرة تزداد طرديّاً كلّما اشتدّت الأزمة واقتضت السياقات «التواصليّة» تصعيداً في مستوى النبرة العدائيّة (بتجليّاتها الخطابيّة المختلفة).

- بالنّسبة للفاعلين الجماعيّين، فإنّ اللحظات المفصليّة أو فترات الأزمة (والصراع الحدّي) لا تعكس تغيّراً حقيقيّاً (أو مراجعات حقيقيّة) في مستوى تمثّل الآخر، بل هي مجرّد «انكشاف» أو تجلٍّ لحقيقة هذا الآخر وجوهره المتعالي الثابت السرمدي. فبالنّسبة لأنصار الشريعة مثلاً، فإنّ النهضة ليست حزباً إسلاميّاً، فهي بحكم فهمها الاخواني لتنزيل الشريعة على وجه التدرّج أو حتّى قراءتها قراءة مقاصديّة تستدمج الكثير من الأحكام التي يعدها السلفيّة أحكاماً كفريّة (مجلّة الأحوال الشخصيّة والقانون الوضعي بصفة عامّة). كما أنّ أنصار الشريعة هي حركة إرهابيّة قبل حادثة السفارة أو العبدليّة أو الشعانبي أو سيدي علي بن عون أو اغتيال الشهيدين محمد البراهمي وشكري بلعيد، ولكنّها امتنعت تكتيكيّاً عن العنف وحافظت عليه في مستوى اختياراتها الاستراتيجيّة وتأصيلاتها النظريّة (الإيمانيّة). ولذلك، فإنّ وصم «الإرهاب» كان موجوداً في المخزون اللغوي الاستراتيجي لخصومها، ولكنّهم هم أيضاً امتنعوا «تكتيكيّاً» عن استعماله إلى حين توفّر الشروط الموضوعيّة لقابليّة تصديق هذه المفردة ودورانها الأمثل بين المواطنين. يوجد إذن تشغيلٌ لمخيال صدامي يجد

جذوره ما قبل 14 جانفي، وهو مخيال ينتج مشاعر تبرّرها أفكار أكثر ممّا ينتج أفكاراً تقاوم سلطة المشاعر أو تعمل على تحييدها على الأقلّ جزئيّاً.

5. التوصيات

- **بالنّسبة لرئاسة الجمهوريّة** (وكلّ السلطات التنفيذيّة والتشريعيّة ومؤسّسات الدولة): ضرورة ترسيخ ثقافة التوافق والتعايش بين الإسلاميّين والعلمانيّين (مهما كان المتحالفون أو عددهم، فتجربة الترويكا ليست إلاّ صورة جزئيّة من هذا التعايش، ولا يمكن اختزال جميع الصور الممكنة فيها أو ردّها إليها بالضرورة)، مع الانفتاح على أيّ مقترح لتعديل أسس ذلك التوافق فلسفيّاً وقيميّاً وقانونيّاً، (انطلاقاً من الديمقراطيّة التشاركيّة والعقل التواصلي حيث يُسلّم المتصارعون بأنّ الحقيقة تنتج عن الحوار ولا تسبقه، وحيث نختبر شروط العقلانيّة ونغيّر مسلّماتنا ومصادراتنا عندما يثبت فشلها في فهم الواقع أو إدارته).
- **بالنّسبة لأنصار الشريعة:** ضرورة مراجعة الربط الحنبلي الخطير بين العقائد والفقهيّات (وهو ربط يعود إلى كون زعيم المذهب كان محدّثاً أكثر منه فقيهاً)، ومساءلة التداعيات الاجتماعيّة الكارثيّة على النسيج المجتمعي عند تضخيم العقائد الفرعيّة على حساب المشترك العقدي، وعند محاولة فرض أنظمة سلوك فقهيّة لا يمكن تخيّل نجاحها في الهيمنة إلاّ داخل التجمّعات القبليّة البسيطة أو في المجتمعات الاستبداديّة ذات الشرعيّة الدينيّة (مع مراجعة فاعليّة المنطق الانقلابي الذي هو النتيجة المنطقيّة للتّخارج المطلق عن بنية الحقل السياسي وفلسفته الحديثة). على السلفيّة الجهاديّة أن تفهم أنّ اعتبار تونس أرض دعوة لا يقلّل من المخاوف المشروعة عند الفاعلين الجماعيّين وعند المواطن العادي، فهذه «الفتوى» يمكن تغييرها في أيّ وقت (من طرف تنظيم القاعدة الرئيس أو من لدن فرعه في «بلاد المغرب الإسلامي»)، كما أنّها فتوى مرحليّة تظهر موقفاً «جهاديّاً» تكتيكيّاً يرتبط باستراتيجيّات حركات الجهاد المعولم، وليس موقفاً «تونسيّاً» وصل إليه قادة التنظيم بعيداً عن اختيارات قياداتهم الإقليميّة والدوليّة.

- **بالنّسبة لحركة النهضة** : ضرورة الحسم في اختياراتها الثقافيّة والسياسيّة النهائيّة وتجاوز المنظورات المذهبيّة ما قبل المواطنيّة (وعدم الاشتغال بكلفة ذلك انتخابيّاً)، وهو ما لا يعني التماهي مع المنظورات العلمانيّة اليعقوبيّة (كما يريد الكثير من أنصار «النمط المجتمعي التونسي»)، ولكنّ منتهى ما يعنيه هو إدارة سياساتها العامّة انطلاقاً من استحضار قواعد العيش المشترك بعيداً عن التلاقي الموضوعي مع المنظورات المذهبيّة التراثيّة (التي لن يستفيد منها في النهاية إلاّ الطرح القصووي الذي هو الطرح الوهّابي بصيغه العلميّة والجهاديّة). وبالنّسبة لقواعد النهضة، ينبغي تجاوز الاعتداد بالتفوّق الكمّي (التمثيليّة الانتخابيّة والوزن الشعبي)، لأنّهم بذلك لا يدركون القيمة النوعيّة للنُّخب الحداثيّة، تلك النخب التي يستحيل بناء مجتمع مواطنة (وإعادة توزيع الثروة والسلطة حتّى جزئيّاً) من دون التفاوض معها وإعطائها ضمانات كافية يمكن أن تجعلها لا تتمثّل الصراع باعتباره «صراع وجود». فالتّعايش ينطلق من الاعتراف المتبادل وتجاوز فلسفة التسامح (العموديّة) إلى فلسفة الاحترام (الأفقيّة).
- **بالنّسبة إلى الفاعلين السياسيين العلمانيّين (وخاصّة الجبهة الشعبيّة ونداء تونس):** ضرورة التفكير بمنطق يتجاوز أفق اليعقوبيّة الفرنسيّة وبعض اختيارات ما قبل 14 جانفي 2011، ومحاولة الابتعاد عن بناء خطابات ذات طبيعة صداميّة مع الوعي الجمعي (وهي مواقف تتراح بالصّراع من المستوى السياسي الى المستوى الثقافوي ورهاناته الهوويّة ذات المطامح الإقصائيّة). كما ينبغي على القوى «التقدميّة» أن تقبل بفتح سجال عمومي حقيقي حول آليّات توزيع السلطة والثروة الماديّة والرمزيّة، وأن تتجاوز استراتيجيّات اختزال الإسلاميّين في الاستعارة الطبيّة (عرض مرضي، مؤقّت في الثقافة وكذلك عرض مرضي راسخ في الفرد)، وكذلك تجنّب تسطيح تعقّداتها التنظيميّة والمرجعيّة في دائرة التقابل الاختزالي بين الطليعة التنويريّة/التنويريّة وبين الظلاميّة أو الرجعيّة الدينيّة المستفيدة من غلبة «الوعي الشعبوي» .
- **بالنّسبة للفاعلين المدنيّين (الرابطة وحريّة وإنصاف)**: ضرورة تجاوز وضعيّة التابع للحقل السياسي، ومحاولة بناء استراتيجيّات تدخّل مدني غير مسيّس ولا مؤدلج (بشروطه وإكراهاته المحليّة، لا بنموذجه الغربي المعولم)، وذلك بالتّعامل فيها مع جميع الفرقاء

باعتبارهم شركاء في إنتاج الثقافة الحقوقيّة وترسيخها. فلا ينبغي أن يحوّل الخطر الإرهابي الإسلاميّين إلى جسد للسلطة وموضوعاً حقوقيّاً أو ممثلين لثقافة مغتربة عن مفاهيم حقوق الانسان بمعناها المطلق الذي يرفض الاحتكام للسياقات الخاصّة، كما لا ينبغي أن يحوّلهم إلى ضحايا للمنظومة الأمنيّة أو لمجمل الاختيارات المجتمعيّة ومناويل التنمية. كما ينبغي توظيف المنظومة الحقوقيّة الكونيّة للتّنوير والتحرير بالشّعب لا ضدّه، وهو ما يستوجب مراجعة العديد من المسلّمات والبديهيّات الفلسفيّة المؤسّسة للوعي الحداثي (الاستثناء الإسلامي باعتبار الديمقراطيّة متنافية جوهريّاً ونهائيّاً – لا تاريخيّاً ومرحليّاً – مع الإسلام، واعتبار السياسة والحقيقة مجالان مختلفان عند المستوى الاجتماعي بحيث يُنتقد الدمج الإسلامي بين السياسة والدين، وضرورة البحث عن توافقات ممكنة لإدارة الاختلافات القويّة بعيداً عن المقاربة الأمنيّة وعن النزعات الانقلابيّة).

توصيـــــــــة عامّة

نرى أنّه على الفاعلين الجماعيّين أن يقبلوا بوضع جميع «مقدّساتهم» وأنظمتهم المعرفيّة على طاولة التفاوض العمومي (بعيداً عن تضخيم الأنا الجماعيّة وما يؤسّسها من الادعاءات الذاتيّة وبعيداً عن الاستعلاء المعرفي الفلسفي الحداثي أو الفقهي-الأصولي)، وعليهم أن يخرجوا جميعاً من ضيق إكراهات الآني والبراغماتي (التكتيكي) مهما كانت مكاسبه، الى رحابة التفكير الاستراتيجي التأسيسي، وذلك رغم كلفة هذا المسلك فرديّاً وجماعيّاً (هناك كلفة انتخابيّة ستدفعها الأحزاب أمام قواعدها التقليديّة سواء أكانت قواعد إسلاميّة أم حداثيّة، وهناك كلفة نفسيّة ووجوديّة سيدفعها الفرد عند تغيير آليّات تفكيره ومناهج تعامله مع الواقع المنبثق بعد 14 جانفي 2011). ويجب أن تتّجه كلّ المراجعات نحو ترسيخ ثقافة التعايش والتعاون بين الإسلاميّين والعلمانيّين بعيداً عن أيّ محاولة للهيمنة أو الإقصاء مهما كانت مبرّرات ذلك من وجهة نظر تقليديّة (فقهيّة) أو حداثيّة (فلسفيّة تنويريّة ليبراليّة أو تقدميّة يساريّة). وهو ما يعني الخروج من سلطة الأنساق الإيديولوجيّة المغلقة ومن التمثّلات النمطيّة للآخر، ومن محاولة احتكار المجال العامّ أو الارتداد به إلى منطق ما قبل 14 جانفي 2011.

أهمّ المصادر والمراجع (مرتّبة حسب الأهمّيّة في العمل)

1. عبد اللطيف (عماد)، **تحليل الخطاب بين بلاغة الجمهور وسيميائيّات الأيقونات الاجتماعيّة**، مجلّة فصول، العدد 83-84، خريف/شتاء 2013.
2. آرسمترونغ (بول ب.)، **القراءات المتصارعة، التنوع والمصداقيّة في التأويل**، ترجمة وتقديم: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2009.
3. مولين (نبيل)، **علماء الإسلام، تاريخ وبنية المؤسّسة الدينيّة في السعوديّة من القرن الثامن عشر إلى القرن الحادي والعشرين**، ترجمة: محمّد الحاج سالم وعادل بن عبد الله، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.
4. كازانوفا (خوسيه)، **الأديان العامّة في العالم الحديث**، ترجمة: قسم اللغات الحيّة والترجمة في جامعة البلمند، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2005 .
5. بينا-رويث (هنري)، **ما هي العلمانيّة**، ترجمة: ريم منصور الأطرش، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكري، دمشق ، 2005.
6. الناجي (أبو بكر)، **إدارة التوحش، أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة**، مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة (كتاب الكتروني).
7. حمّيش (بنسالم)، **التشكّلات الإيديولوجيّة في الإسلام**، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.
8. سيد (بوبي س.)، **الخوف الأصولي: المركزيّة الأوروبيّة وبروز الإسلام**، ترجمة: رياض حسن)، دار الفارابي، بيروت، 2007.
9. يورغن (هابرماس)، **بعد ماركس**، ترجمة: محمّد ميلاد، دار الحوار للنّشر والتوزيع، اللاذقيّة، 2002.
10. لوسركل (جان جاك)، **عنف اللغة**، ترجمة: محمّد بدوي، الدار العربيّة للعلوم والمركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.
11. Redissi (Hamadi), ***L'Exception islamique***, Le Seuil, Paris, 2004.

المواقع الإلكترونيّة

- موقع تورس (عند تعذّر العودة للمواقع الرسميّة للفاعلين).
- بعض المواقع الرسميّة للأحزاب والجمعيّات.
- الموقع الرسمي لأنصار الشريعة.
- منبر الجهاد والتوحيد.

من أجل مقاربة نفسيّة اجتماعيّة الظّاهرة السلفيّة في تونس

د. محمّد الحاج سالم

تقديـــــــم

ينطلق هذا البحث حول الظاهرة السلفيّة من المقارنة بين الظاهرة في عمومها كما استقرّت في الأدبيّات الدينيّة والسياسيّة المعاصرة، وبين وظاهرة النِّحْلَة (secte) التي عرفتها أوروبّا بالخصوص. وهي تعتمد مقاربة نفسيّة اجتماعيّة مرتكزة بالخصوص على تقنيات البحث الاجتماعي، إلاّ أنّ محدوديّة تطبيق تلك التقنيات ميدانيّاً نظراً لتشعبّها والمخاطر المحيطة بكلّ اتّصال بالفاعلين فيها (الشكّ والريبة، التقيّة، الخ) فقد اتّجهنا إلى اعتماد المنهج الوصفي الاستقرائي من مقابلات مع بعض قيادات التيّار السلفي الجهادي[126]، وبعض الأتباع الناشطين بمنطقة دوّار هيشر الشعبيّة بولاية منّوبة ومعايشتهم في بعض مساجدها (مسجد النور، مسجد بني هاشم، مسجد أبي بكر الصدّيق) والتعرّف إلى أدبيّات التيّار المنشورة على الانترنت ومحاورة بعض رموزهم في تونس على صفحاتهم في مواقع التواصل الاجتماعي.

ويُوجد على الأقلّ تبريرات ثلاثة لعقد مثل هذا المقارنة:

الأوّل: أنّ المصطلح في معظم اللغات الأوروبيّة (secte في الفرنسيّة، szekta في المجريّة، secta في الإسبانيّة، Sekte في الألمانيّة، الخ) مقتبس من اللفظ اللاتيني sequi بمعنى اتّبع، والسلفيّة لغويّاً من اتّباع

126 – نتحفّظ عن ذكر الأسماء لأسباب معلومة.

السَّلَف أي اتّباع الإنسان «**مَنْ تَقَدَّمَهُ بِالمَوْتِ مِنْ آبَائِهِ وَذَوِي قَرَابَتِهِ، وَلِهَذَا سُمِّيَ الصَّدْرُ الأَوَّلُ مِنَ التَّابِعِينَ: السَّلَفُ الصَّالِحُ**» [127].

الثاني: أنّ ظاهرة النِّحْلَة كانت مدار بحوث عميقة من وجهة نظر العلوم الإنسانيّة في الغرب، وهو ما لم يتوفّر عندنا بعدُ بخصوص ظاهرة السلفيّة التي غالباً ما تُدرس من وجهة نظر عقائديّة دينيّة أو إيديولوجيّة سياسيّة.

الثالث: أنّ التراث العربي الإسلامي غنيّ بأدبيّات النِّحل منذ زمن النبيّ محمّد عليه السلام نفسه، إذ اتّهمه قومه بأنّه كان على نِحْلَة الصابئة. ولم تُعرّف النِّحْلَة في تراثنا عموماً إلاّ بالسّلب مقابل المِلّة والدين، مع إطلاقها أحياناً تجوّزاً على الدين نفسه أو العقيدة الدينيّة. وفي هذه الحالة، تُخصَّص بالنِّسْبَة والدعوى الباطلة حسب المتعارف عليه عند العلماء المسلمين في دراسة الأديان والمذاهب والمقالات، ويتمّ عطفها على الديانات والمذاهب الباطلة على ما نجد عند ابن حزم الأندلسي[128]، حيث عطف الأهواء على النِّحَل، أو كما يظهر جليّاً عند الشهرستاني في كتابه الذي قسمه إلى قسمين، قسم لـ«**أهل الديانات والملل مثل اليهود والنصارى**»، وقسم لـ«**أهل الأهواء والنِّحَل مثل الفلاسفة والدهريّة وعبدة الكواكب والبراهمة وغيرهم**»[129]. ومن هنا، غدت النِّحَل في الاصطلاح الإسلامي تعني العقائد والآراء الباطلة التي ليس لها حقيقة وتنتسبها فرقة من الفرق[130]. فيكون تعريف النِّحْلَة اصطلاحاً: الأهواء والآراء والمعتقدات التي تنتحلها جماعة ليس لها دين كالفلاسفة والدهريّة[131].

ولئن كانت الظّاهرة قديمة قدم الشعوب التي عرفتها منطقتنا عبر التاريخ، إلاّ أنّ الخصوصيّة الغربيّة تتمثّل في أنّ أغلب النِّحَل في العالم غير الإسلامي تطالب بالاعتراف بها ككنيسة، وهذا ما عقّد المسألة حتّى في سياقها الغربي خاصّة في غياب تعريفات دقيقة للنِّحلة خارج مجال علم اللاهوت المسيحي.

---

127 – ابن منظور (أبو الفضل، جمال الدّين، محمّد بن مكرم بن عليّ)، لسان العرب، تحقيق: هلال مصيلحي ومصطفى هلال، ط 1، دار صادر، بيروت 1990، العرب، ج 9، ص 158.

128 – ابن حزم الأندلسيّ (أبو محمّد، عليّ بن أحمد بن سعيد)، **الفِصَل في الملل والأهواء والنّحل**، القاهرة 1317 هـ.

129 – الشهرستاني (محمّد بن عبد الكريم بن أبي بكر)، **الملل والنحل**، تحقيق : محمّد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1984.

130 – القفاري (ناصر بن عبد الله)، **مقدّمة في المِلَل والنِّحَل**، مدار الوطن للنّشر والتوزيع، الرياض، 2006، ص 9.

131 – جود (أحمد بن عبد الله)، **علم المِلَل ومناهج العلماء فيه**، دار الفضيلة، الرياض، 2005، ص 20.

ويبدو هذا الخلط نتاجاً لتاريخ علم اجتماع النِّحَل، وهو علم غربي بامتياز لا مثيل له في تاريخ الفكر العربي الإسلامي عدا تلك الشذرات المتفرّقة في كتب الملل والنِّحَل على ما أسلفنا، وذلك منذ أن عرّف ماكس فيبر النِّحْلَة في تعـــــارض مع الكنيسة، ليحـــذو حذوه آخـــرون أمثال ارنست تروتلش (Ernst Troeltsch)[132] ورينهولد نايبوهر (Reinhold Niebuhr)[133]. وإذا كان الإسلام السنّي بصفة خاصّة خلوّاً من كلّ تنظيم كنسيّ، إلاّ أنّ وجود ما اصطلح عليه بـــ"الإسلام الرسمي" ممثّلاً في مؤسّسات دينيّة مثل الزيتونة في تونس والأزهر في مصر أو وزارات الأوقاف والشؤون الدينيّة وما يتبعها من مؤسّسات تعليميّة أو وقفيّة، يجعل وضع التنظيمات السلفيّة في تعارض مع تلك المؤسّسات "الرسميّة" أمراً مبرّراً حتّى وإن كان في حدود نظريّة محضة وضيّقة، مع الوعي بوجود خطر يكمن في تشوّش الرؤية إذا ما رُبطت الظاهرة بالدّين حصراً دون اعتبار السياقات التاريخيّة والاجتماعيّة والنفسيّة والاقتصاديّة التي ولدت فيها والأرحام التأويليّة الثقافيّة التي تكسبها زخمها ومعناها وتحدّد بالتالي ملامحها. فإذا تجاوزنا هذا التحديد الضيّق، فقد تمكّن هذه الرؤية من توضيح بعض ملامح الظاهرة بوصفها على هامش "**الرسمي**" و"**الشكلي**" و"**الثابت**" أكان ديناً أو اقتصاداً أو اجتماعاً.

فإن كان الدين ظاهرة اجتماعيّة كلّية، بمعنى تضمنّه جملة أبعاد هي في آن اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة وجماليّة واعتقاديّة وتشريعيّة ونفسيّة، وبالأخصّ أبعاداً روحيّة، فإنّ النِّحْلَة – وإن اتّصفت بنفس ملامح الدين – تمثّل على العكس من ذلك ظاهرة طارئة على الجسم الاجتماعي، إذ تبقى دوماً على مستوى ميكرواجتماعي، أي منحصرة في حيّز اجتماعي محدود بالجماعة التي تعبّر عنها. وإذا ما كان بمقدورنا نعت بعض الجماعات الدينيّة بأنّها نِحَلٌ، رغم تطابق أفكارها مع أدبيّات الإسلام الرسمي، فإنّ ذلك لا يمنع تحليل بنيتها ونمط اشتغالها منذ أن قرّرت الانفصال فكريّاً وتنظيميّاً عن كلّ مؤسّسة

132 – انظر بالخصوص:

Séguy (Jean), « Ernst Trœltsch, ou de l'essence de la religion à la typologie des christianismes », *Archives des sciences sociales des religions*, Vol. 25, n° 25, pp. 3-11, Paris, 1968.

133 – انظر بالخصوص:

Penner (Harold***), Meaning, Mystery, Method, and Mystagogy according to Reinhold*** **Niebuhr**, Boca Raton, Florida, USA, 2010.

دينيّة سابقة عليها، وهذا رغم المخاطر الإبستيمولوجيّة التي نحصرها مبدئيّاً في اتّصال النِّحْلَة بالدّين من حيث وحدة المبدأ من جهة، والانفصال عنه بنيويّاً ووظيفيّاً وإيديولوجيّاً من جهة أخرى.

وبالطّبع، فإنّ بروز الجماعات السلفيّة في بعض الأحياء الشعبيّة على تخوم المراكز الحضريّة في المدن أو في المدن الصغيرة عموماً يوحي بأنّ من أسباب ذلك التحضّر المتسارع وحتّى الهامشي. فالتحضّر الهامشي هو ما يمكّن من فهم التشابك الملاحظ بين البعد العقدي الإيديولوجي في الظاهرة والبعد العشائري، فالانتماء إلى جماعة سلفيّة لا يعني في كثير من الأحيان سوى الانتماء إلى حيّ شعبي متمحور اجتماعيّاً حول عامل جهوي/فئوي/عشائري: جماعة دوّار هيشر، جماعة العمران الأعلى (حيّ المثاليث)، جماعة سيدي بوزيد، جماعة بير الشبّاك في سوسة، جماعة سجنان في بترت، جماعة بنقردان في مدنين، إلخ...

ويبرز الانتماء العشائري الواضح عند كثير من الجماعات العلاقة بين مسألتي «**التركزّ المجاليّ**» (Concentration spatiale) و«**الجَيَشَان الاجتماعيّ**» (Effervescence sociale). فمن المسلّم به تقريباً وجود تأثير قويّ لمتغيّرات التّوزيع المجاليّ للسكّان وأنشطتهم ونمط تركيبتهم وكثافتهم الفيزيائيّة على الحركيّة الاجتماعيّة [134]. ولعلّ التشابك بين الانتماء العشائري والجهوي بوصفه ضرباً من «**التّضامن الآليّ**» (Solidarité mécanique) وبين الانتماء لجماعة عقائديّة إيديولوجيّة بوصفه ضرباً من «**التّضامن العضويّ**» (Solidarité organique) يمكن تفسيره جزئيّاً بالتغيّرات التي تشهدها «**الوحدة المجاليّة**» (Unité spatiale) نتيجة التطوّر الحضري غير المتكافئ الذي تعيشه المدينة والأرياف التونسيّة على حدّ سواء (ظاهرة التحضّر الهامشي السريع في الأرياف وعلى تخوم المدن)، وهو ما يستدعي ردود أفعال بشريّة متّجهة نحو «**الفردنة**» (Individualisation) اللاّزمة لانبثاق تضامن عضويّ نرى أنّه لم يأخذ مداه بعد، وهو ما يترجم ضعف تركيبة المجتمع المدني بما في ذلك الجمعيّات المنتمية للتيّار السلفي، وهي بالعشرات.

134 - Durkheim (Emile) : ***De la division du travail social*** , Paris, P.U.F, 8ème édition, 1967, pp.319 - 342.

1. التعريـــــــف

ومن هنا، فإنّه يمكننا تعريف النِّحْلَة إجرائيّاً، بغرض التحليل فحسب ووفق نمط مثالي قد يتّسع لظواهر أخرى غير السلفيّة وقد يضيق عن بعض الجماعات المنتسبة إليها، بأنّها:

«**جماعة** مُغلقة **مُؤسّسة** على الاتّباع **ومُتمحورة** حول **شيخ** و**إيديولوجيا**، **مُعتمدة** إحداث **تمايز** نفسي اجتماعي بين الأتباع وبين غيرهم (بقيّة المجتمع) **مُستهدفة** تحقيق **وعد** إلهي».

وبلُغة علم النفس الاجتماعي، وفي ما يخصّ موضوعنا، فإنّ الجماعة السلفيّة:

«**تنظيم** يعتمد **حركيّة** خاضعة لجملة مبادئ، وله **خطاب** يميّزه، ويخضع لآليّة **تطوّر** بنيويّة وثقافيّة خاصّة به بحسب تزايد أعداد المنتمين بفعل **الانتداب** الخارجي (من خارج الجماعة) اعتماداً على تقنيات **تشريط** نفسي ثقافي وتقنيات تشريط جسماني مخصوصة».

ولننبّه مرّة أخرى إلى أنّنا إزاء تعريف إجرائي فحسب قد يصدق على الجماعة السلفيّة في نمطها المثالي (بالمعنى الفيبري)، أي مجرّد خطاطة تصدق ملامحها العامّة على مختلف الجماعات التي قد تكون ذات ملامح مخصوصة بها تميّزها عن غيرها وإن اشتركت جميعها في صفة السلفيّة دينيّة كانت أم غير دينيّة، شرط أن لا تخرج عن هذا الإطار العامّ للتّعريف[135].

135 – من الفرضيّات المغرية بالبحث اعتبار التيّار السلفي عموماً بشقّه الجهادي حركة اجتماعيّة. ومن المتّفق عليه تقريباً أن تكون الحركة الاجتماعيّة في بداية نشأتها ضعيفة التنظيم ينقصها التحديد الواضح من حيث الشكل والأهداف، ولكنّها لا تلبث أن تأخذ الطابع المنظّم من حيث القيادة وتقسيم العمل والقيم والأهداف كي تتميّز عن غيرها من الحركات الاجتماعيّة الأخرى. إلاّ أنّ مثل هذه الفرضيّة هي من الاتّساع بحيث يمكنها استيعاب ما يسمّى "تيّار الصحوة الإسلاميّة" برمّته في سياقها، ولا تمكّننا بالتّالي من إنجاز تحليل ميكروسوسيولوجي لظاهرة السلفيّة في سياقاتها المحليّة، وهو ما نرى أنّه المفتاح الذي يمكننا أن نفهم من خلاله عمليّات التعبئة. أضف إلى ذلك أنّ من مهامّ الحركة الاجتماعيّة: الوساطة بين مجموعة من الناس من جهة والأبنية والحقائق الاجتماعيّة من جهة أخرى، وتوضيح الضمير الجمعي أي حالة الجماعة التي تكشف عن نفسها أو مصلحتها وأين تكمن هذه المصلحة، ومن ثمّة الضغط على الأشخاص الذين بيدهم مقاليد الحكم؛ وهذا ما لا يتوفّر بداهة في الظاهرة التي نروم دراستها.

على أنّ هذا التعريف لا يشمل الأفراد الذين يعتبرون أنفسهم سلفيّين بصفتهم الفرديّة أو بصفتهم أعضاء في أمّة يرون أنّها – بالقوّة أو بالفعل – سلفيّة على ما درج عليه كثير من المسلمين في انتحال هذه الصفة باعتبارها انتماءً حضاريّاً لمجمل السلف الصالح، حتّى وإن كان الأمر في هذه الحالة من باب محاولة نزع الشرعيّة عن الجماعات التي تسعى إلى احتكار الصفة وقصرها على المنتمين إليها بوصفها المعبّر «**الأوحد**» عن روح «**الجماعة السلفيّة**» (بألف ولام الاستغراق والتوحّد)، أي الصفوة المختارة الممثّلة لروح «**الأمّة الإسلاميّة**».

2. التنظيـــــــــم

دأبت الأدبيّات الدارسة لأشكال الانتظام الديني أو ما يسمّى الحركات الدينيّة إلى اعتماد تقسيم تقليدي للجماعـــات بحسب شكـــل انتظامهـــا الميداني، فهي إمّـــا ذات تنظيـــم هرميّ (Structure pyramidale) تراتبيّ يعتمد مرجعيّة واحديّة (قائد أو مجلس قيادة) وأتباع متمرتبون حسب الأقدميّة أو الوظيفة أو درجة القرب من القائد، وهذا من المشترك مع كثير من الجماعات المنتظمة ضمن نشاط محدّد مثل الأحزاب السياسيّة أو الجمعيّات المدنيّة والتشكيلات العسكريّة المعلنة (الجيش، الديوانة، الشرطة، إلخ...)، أو هي ذات تنظيـــم عنكبـــوتي (أو عنقـــودي) (Structure en toile d'araignée ou en grappes) وهذا خاصّ بالجماعات السرّيّة أو الأجنحة السرّيّة أو المسلّحة وشبه العسكريّة داخل الحركات الهرميّة على وجه أخصّ وبغرض منع الكشف عن هيكليّة التنظيم بأكمله في صورة وقوع بعض المنتمين في يد العدوّ بما يمكّن من مواصلة النشاط وإعادة البناء التنظيمي بأسرع وقت وبأقلّ الأضرار الممكنة.

وإذا ما استثنينا أتباع السلفيّة العلميّة التي ينشط كثير منهم ضمن جمعيّات دعويّة وخيريّة قانونيّة، فإنّ الحديث عن جماعات سلفيّة جهاديّة بدل جماعة يجد تبريره في اعتراض كثير من المنتمين إلى التيّار الجهادي على مسألة الانتظام الشكلي، ومن ذلك اعتراض بعضهم على إعلان ولادة تنظيم «**أنصار الشريعة**» مثلاً في تونس، وإن كانت ولادة عسيرة و لم تتجاوز بعدُ الشكل الجنيني. وقد كان على رأس أولئك المعترضين الشيخ الخطيب الإدريسي (وهو شيخ كفيف) الذي يتركّز نشاطه بمنطقة القيروان

والساحل على وجه الخصوص، ويحظى باحترام كبير في أوساط أبناء التيّار الذين يلقبّونه بـــ"**الشيخ الوالد**". وقد أسّس الخطيب الإدريسي "**الهيئة الشرعيّة للدّعوة والاصلاح**" وتضمّ إلى جانبه كلاًّ من الشيوخ: محمّد عبد الرحمان خليف (رئيس الجمعية الشرعيّة للعاملين بالقرآن والسنّة) وخميس الماجري وعماد بن صالح (أبو عبد الله التونسي) ومحمّد أبو بكر، وخليفة القفصي (أبو عاصم القفصي)، وهؤلاء جميعاً معروفون برفضهم خيار أنصار الشريعة في مسألة التنظّم.

ولعلّ البطء الملاحظ في انتظام أنصار الشريعة ضمن هيكل تنظيمي مردّه هذه الثنائيّة، فقد تمّ افتتاح موقع رسمي للتنظيم على الأنترنت منذ شهر مارس 2013 وُضع تحت الإشراف العامّ لـــ"**أمير**" التنظيم سيف الله بن حسين المعروف بأبي عياض وتضمّن إشارة إلى وجود 5 فروع هي [136]:

- المكتب الدعوي، ويشرف على تنظيم الخيمات الدعويّة والدروس المسجديّة والدورات العلميّة.
- المكتب السياسي، وعنه تصدر البيانات الموجّهة إلى الرأي العامّ.
- المكتب الإعلامي (بيارق)، يصدر مرئيّات وصوتيّات إلى جانب مجلّة "الوعد" وقد صدر منها عددان إلى حدّ شهر جوان 2013.
- اللجنة الشرعيّة، وتختصّ بالتأصيل الشرعي لما يطرح عليها من مسائل.
- المكتب الاجتماعي، ويشرف على تجهيز القوافل الطبيّة والحملات الخيريّة والإعاشيّة.

أضف إلى ذلك تعيين "سيف الدين الرّايس" بمهمّة الناطق الرسمي باسم أنصار الشريعة في تونس.

فهل نحن إزاء تنظيم مهيكل ؟

يبدو أنّ الإجابة عن هذا السؤال غير ممكنة بعد، فمعظم من قابلناهم من أنصار الشريعة لا يعرفون سوى بعض الشيوخ في قيادة التنظيم دون أن يعرفوا المهامّ المكلّفين بها، وهذا ما يبدو واضحاً في عدم الإعلان إلى حدّ الآن عن تركيبة مكاتب التنظيم مثل المكتب السياسي والمكتب الدعوي، كما زلنا لا

136 – الصفحة الرسميّة لأنصار الشريعة بتونس على الفايسبوك:
https://www.facebook.com/ansar.shariaa.tunisia?fref=ts

نعرف هيكليّة محدّدة للتنظيم في الجهات حيث يُكتفى عادة بتسميات فضفاضة من قبيل "**أنصار الشريعة ببنزرت**" أو "**أنصار الشريعة بقربة**"، وهذا ما يزيد في غموض الهيكلة ويدفع نحو الاعتقاد بوجود مخاض داخل هذه الجماعة في سبيل أن تتهيكل، لكن ضمن شكل جديد "**غير تقليدي**" و"**غير مغلق**" يستجيب لشكل القابليّة الاجتماعيّة الجديدة التي أفرزتها الثورة في تونس، أو بالأحرى كانت الثورة أحد أشكالها.

وتشير دراستنا الميدانيّة إلى أنّنا إزاء شكل "**تقليدي**" من القابليّة الاجتماعيّة تكثّفه جماعات متجانسة ومنغلقة وهرميّة من جهة أولى، مع وجود شكل قابليّة اجتماعيّة "**حداثي**" تكثّفه نفس الجماعات خصوصاً على شبكات التواصل الاجتماعي في الفضاء الخائلي (Espace virtuel)، وهو ما يؤشّر على بداية تخلّق شكل انتظام اجتماعي/جمعيّ جديد لم تتحدّد ملامحه بعد.

والحقيقة أنّ **المفاهيم الكلاسيكيّة** التي تطرحها المورفولوجيا الاجتماعيّة، وهي **الجماعة** و**الشّبكة** و**الحشد**، تفقد **قدرتها التفسيريّة** أمام محاولات فهم أشكال القابليّة الاجتماعيّة التي تتولّد عن استعمالات الوسائط الرقميّة التي تعتمدها الجماعات السلفيّة الجهاديّة بطريقة متميّزة في الغالب وضمن مجموعات تواصليّة "**مغلقة**" سواء على تطبيقة "**سكايب**" للتواصل السمعي البصري أو جماعات التواصل الاجتماعي "**السريّة**" (Groupes secrets) على الفايسبوك، أو صفحات شخصيّة للدّعاة أو لمجموعات "**مفتوحة**" متعدّدة ومنفتحة ومرنة البنية مثل "**مجلّة البيّنة**" وصفحة "**شيوخ السلفيّة بتونس**" وغيرها[137].

وإثر أحداث جبل الشعانبي وتصنيف الحكومة تنظيم أنصار الشريعة تنظيماً إرهابيّاً بناءً على ثبوت تورّط بعض المحسوبين عليه في تلك الأحداث وفي عمليّتي اغتيال الناشطين السياسيّين المعارضين شكري بلعيد ومحمّد البراهمي لدى مصالح الأمن، تعرّض أتباع التنظيم لسلسلة من الملاحقات الأمنيّة نتج عنها إيقافات محدودة واكتشاف مخابئ أسلحة وعتاد حربي، وهو ما جعل الأنصار يطالبون بإيضاح الموقف ليصدر بيان بتاريخ 03 سبتمبر 2013 زاد من الغموض إذ تمسّك بالتعرّض لمظلمة المنع من الدعوة من

---

137 – من أهمّها وأكثرها تأثيراً ورواجاً: منبر التوحيد والجهاد، ثورة الطلبة، صدى الأنصار، الهيئة الشرعيّة لمجلس الشورى والدعوة، أنصار الشريعة والجهاد...

قبل نظام «**الطاغوت**» وتصنيفه إرهابيّاً نزولاً عند رغبة أطراف أجنبيّة (الولايات المتّحدة الأمريكيّة)، وجدّد الولاء لـــ«**قاعدة الجهاد والتشكيلات الجهاديّة في العالم**» دون أن يشير إلى ما يُتّهم به من عنف، وهو ما جعل الأنصار مرّة أخرى يطالبون القيادة بتوضيح المسألة. وقد جاء ردّ أبي عياض في بيان مقتضب بإمضائه في ذات اليوم ورد فيه بالخصوص ما يمكن اعتباره «**مفاصلة**» مع المجتمع ودعوة صريحة لعدم التعويل على «**الحاضنة الشعبيّة**» أي عدم الإيمان بشعبيّة الثورة بل بـــ«**تنظيم ثوري طليعي**» مع ما يعنيه ذلك من اعتماد العمل السريّ وما يستوجبه من تقيّة في سبيل «**القيام بوظيفة الطائفة المنصورة**»، أو «**الفريضة الغائبة**»، أي الجهاد [138]. فهل نحن بصدد دخول تنظيم أنصار الشريعة مرحلة جديدة من تاريخه [139] ؟ وهل ستكون استراتيجيّته المقبلة العمل السرّي والدخول في صراع مسلّح مع الدولة التونسيّة باعتماد أسلوب «**الجهاد اللامركزي**» التي تجعل المجموعات الجهاديّة في مأمن من خطر الاجتثاث على ما جاء في نظريّة أبي مصعب السوري [140]؟ أم إنّه سيتبنّى أسلوب «**الجهاد المركزي**»

---

138 – نصّ البيان: "**إنّ التعويل على الشعوب مغالطة يفنّدها النصّ والواقع وإن قال بالحاضنة هؤلاء الأفاضل (سيف العدل، أبو زبيدة، أبو مصعب السوري... وغيرهم) حيث دلّت التجارب وسنن الله في الكون أنّ الشعوب كالمرأة إن أحسنتَ إليها الدّهر كلّه ثم رأتْ منك شيئاً قالت: ما رأيتُ منك خيراً قطّ... والنصّ هو نصّ الطائفة الدالّ على القلّة والغُربة وشدّة المعاناة من الأقربين والأبعدين... ولا يعني هذا أنّ نُهمل جانب الدعوة على أن تكون النيّة إخراج الناس من الجاهليّة لا الاعتماد عليهم كحاضنة. فتجارب التاريخ المعاصر أكبر دليل على ذلك... مع أنّي لا أنفي وجود الخير في البعض ولكن قليل ما هُم... أقول هذا حتّى لا تستغرقنا هذه التنظيرات لتَصْرِفنا عن الأهمّ وهو القيام بوظيفة الطائفة المنصورة بإذن الله... فالخير كلّ الخير لا يكون إلاّ مع القلّة... نعم نستفيد من التنظير والإبداع لكن يجب علينا أن نُدرك إدراكاً كاملاً أنّه لا يمكن لما يُنَظَّر له أن يكون واقعاً معاشاً، لأنّ التنظير جامد لا حراك يعتريه في حين أنّ الجهاد حركة متسارعة يعترضها من النوازل ما لا يخطر على بال اللبيب... فلننتبه حفظكم الله**".

139 – ممّا يسترعي الانتباه صدور هذا البيان متزامناً مع بيان تنظيم أنصار الشريعة الذي لم يشر إلى "المفاصلة"، فهل هو رأي شخصي خاصّ بأبي عياض لم توافق عليه قيادة التنظيم ؟ وهل نحن إزاء بوادر انشقاق ؟

140 – يرى أبو مصعب السوري أنّ النموذج المركزي لإدارة الجهاد لا يمكن أن يتغلّب علي الجيش الأمريكي بمعدّته التقنيّة وأسلحته المتقدّمة، وأنّ التحالفات الأمنيّة الإقليميّة مثل التحالف بين الولايات المتّحدة الأمريكيّة وباكستان يعرّض النموذج المركزي للخطر. ويجادل بأنّ اللامركزيّة تجعل السرايا الجهاديّة في مأمن من الاكتشاف. وعليه، فإنّ تشخيص أبو مصعب السوري يعني أن المقاتلين عليهم أن يقوموا بالتّدريب في معسكرات إقليميّة متحرّكة. فهل كانت محاولة جبال الشعانبي من أجل إقامة قاعدة تدريب فحسب ؟

راجع: أبو مصعب السوري (مصطفى بن عبد القادر ستّ مريم نصّار، المعروف أيضاً بعمر عبد الحكيم)، **دعوة المقاومة الإسلاميّة العالميّة**، دون ذكر دار النشر، ديسمبر 2004.

حسب نظريّة أبي بكر ناجي الداعية إلى إنشاء «**منطقة توحّش**» [141] في المناطق المهيّأة لذلك على غرار المحاولة التي عرفتها جبال الشعانبي بتونس من إقامة قاعدة جهاديّة تمهيداً لمرحلة «**النكاية والإنهاك**» الممهّدة بدورها لـــمرحلة «**إدارة التوحّش**» وصولاً إلى «**مرحلة التمكين**» [142] ؟

مهما كان الاختيار الذي سيقرّ عليه أنصار الشريعة، فإنّ الثابت أنّ «**المراد تفكيك الدولة والتأسيس نحو الخلافة... ووضع آليّات يكون فيها العقد الثاني من هذا القرن الذي بدأت فيه**

141 – ناجي (أبو بكر)، **إدارة التوحّش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة**، مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة، دون تاريخ نشر.

والتوحّش هي حالة الفوضى التي تدبّ في أوصال دولة أو منطقة بعينها إذا ما زالت عنها قبضة السلطات الحاكمة. ويعتقد أبو بكر ناجي (وهو شخصيّة غامضة قد تكون لضابط مصري، هو سيف العدل، منسّق الشؤون الأمنيّة والاستخباراتيّة في تنظيم القاعدة، أو محمّد خليل الحكايمة المعروف بأبي جهاد المصري أحد منظّري تنظيم القاعدة بسبب تشابه الأسلوب) أنّ هذه الحالة من الفوضى ستكون "متوحّشة" وسيعاني منها السكّان المحلّيون، لذلك وجب على القاعدة –التي ستحلّ محلّ السلطات الحاكمة تمهيداً لإقامة الدولة الإسلاميّة– أن تحسن "إدارة التوحش" إلى أن تستقرّ الأمور، بمعنى أنّه يتعيّن علي المجاهدين إن هم سيطروا على إحدى المناطق إقامة إمارة عليها لتطبيق الشرع ورعاية مصالح الناس فيها من طعام وعلاج، في حين تتولّى القيادة العليا (المركزية) التنسيق بين تلك المناطق وترتيب الأولويّات.

142 – "**مهمّات إدارة التوحش في الصورة المثاليّة التي نرومها، والتي تتّفق مع مقاصد الشرع ، هي:**

- **نشر الأمن الداخلي.**
- **توفير الطعام والعلاج.**
- **تأمين منطقة التوحّش من غارات الأعداء.**
- **إقامة القضاء الشرعي بين الناس الذين يعيشون في مناطق التوحّش.**
- **رفع المستوى الإيماني ورفع الكفاءة القتاليّة أثناء تدريب شباب منطقة التوحّش وإنشاء المجتمع المقاتل بكلّ فئاته وأفراده عن طريق التوعية بأهمّيّة ذلك.**
- **العمل على بثّ العلم الشرعي[الأهمّ فالمهمّ] والدنيويّ [الأهمّ فالمهمّ].**
- **بثّ العيون واستكمال بناء إنشاء جهاز الاستخبارات المصغّر.**
- **تأليف قلوب أهل الدنيا بشيء من المال والدنيا، بضابط شرعي وقواعد معلنة بين أفراد الإدارة على الأقلّ.**
- **ردع المنافقين بالحجّة وغيرها وإجبارهم على كبت وكتم نفاقهم وعدم إعلان آرائهم المثبطة ومن ثمّ مراعاة المُطاعين منهم حتى يُكَفَّ شرّهم.**
- **الترقّي حتّى تتحقّق إمكانيّة التوسّع والقدرة على الإغارة على الأعداء لردعهم وغنم أموالهم وإبقائهم في توجّس دائم وحاجة للموادعة.**
- **إقامة التحالفات مع من يجوز التحالف معه ممّن لم يُعْطِ الولاء الكامل للإدارة.**

انظر: ناجي (أبو بكر)، **إدارة التوحّش**، م.م.س، ص 11.

الحرب العالميّة الثالثة بداية لثورة شعبيّة عارمة تعمّ أرض المسلمين كلّها مطالبة بإقامة الخلافة الإسلاميّة الراشدة»[143].

3. الحركيّـــــــة

تتّصف الإيديولوجيا السلفيّة الجهاديّة عموماً بالتكثّف الإيديولوجي (Scotomisation) من حيث ارتكازها على فكرة مركزيّة أو فكرتين (النفير، الجهاد، الغربة، الصلاح، الخ) واعتماد مرجعيّة نصيّة صارمة (القرآن والسنّة وأقوال السلف الصالح). لكن أهمّ صفة قد تكون إضفاء صفة الشرعيّة الإلهيّة عل تلك الإيديولوجيا، وهي تعني ضمنيّا: فذاذة النموذج المجتمعي الإسلامي المراد تحقّقه، والأصل الإلهي للعقائد المؤسّسة للإيديولوجيا وفذاذة تطبيقاتها السياسيّة. وبذلك، ننفذ إلى الشريان الحيّ للسلفيّة الإسلاميّة عموماً، ولتعبيرتها المسلّحة على وجه الخصوص ممثّلة في السلفيّة الجهاديّة، ألا وهو ادّعاء «**أصالة**» إسلاميّة فذّة. فالأصالة تشكّل أحد الأعمدة الأساسيّة للتّبرير الإيديولوجي، وهي فكرة طاغية في معظم أدبيّات التيّار السلفي، وصيغة أساسيّة لمرونة الإيديولوجيا السلفيّة حيث تُعتبر قاعدة سلطة التيّار السلفي الأخلاقيّة في الحُكْم على معظم المسائل، ومقياس ما يشكلّ الفرق بين «**الإسلام القويم**» وما عداه. إنّهم يرون أنّ نموذجهم هو وحده الأصيل، لأنّه قائم على أقوال السلف الصالح وأفعالهم، أي الجماعة المسلمة الأولى التي يُعتبر سلوكها نمطاً يُحتذى به بوصفهم سابقون على التّوافقات التي عُقدت في التاريخ الإسلامي مع المتطلّبات العمليّة للسّلطة الدنيويّة[144]. ومن هنا، فإنّ مسألة الأصالة هي ما

---

143 – أبو شادية، **التيّار الجهادي بين تفكيك الدولة وتركيب الخلافة: وصيّة أسامة الشهيد**، شبكة الجهاد العالمي بتاريخ 2012/12/31 على الرابط:

http://shabakataljahad.com/vb/showthread.php?t=25660

144– ينحصر السلف الصالح عموماً في الأجيال الثلاثة الأولى للمسلمين، أي أصحاب النبيّ عليه السلام وجيل التابعين وتابعي التابعين، حسب الحديث القائل:"**خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِينَ يَلُونِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ**". وبذلك تمتدّ هذه الفترة من زمن نزول الوحي (610 م) إلى وفاة أحمد بن حنبل (855 م)، ويغطّي كلّ جيل ما يقارب 80 سنة.

و«السلف الصالح» عند منظّري السلفيّة الجهاديّة هم أولئك الذين «**نواليهم ونوالي من والاهم وأَحبّهم، ونعادي من عاداهم وأَبغضَهم، ونلعن من لعنهم... الطعن بهم هو طعن بالدّين... وطعن بكتاب الله... وطعن بسيّد الأنبياء والمرسلين... من سلك طريقهم ومنهجهم والتمس فهمهم، فقد رشد ونجا، ومن يُشاقّهم ويتبع غير منهجهم وسبيلهم**

يمنح السلفيّة الجهاديّة ما تتميّز به من مرونة إيديولوجيّة، حيث تُتيح هذه المقولة تسويغ المواقف الإيديولوجيّة وعلى وجه الخصوص تبرير الجهاد المسلح، على قاعدة أنّهم مأمورون بوصفهم مسلمين بتقليد النبيّ والصحابة الأُوَل، بل باستعادة النموذج النبويّ في جميع أوجهه(145).

فبما أنّ الجماعة المسلمة الأولى خاضت الجهاد، فإنّ حجّتهم في ذلك تغدو قائمة، بل هي حجّة قويّة لأنّها تجعل سلوكهم ونموذجهم أكثر معياريّة ممّا عداه. وهو ما يعني أنّ كفّة الفوز سترجّح لفائدة الجهاديّين في حالة نشوب صراع حول ما يشكّل الإسلام القويم، أو في صورة حدوث تضارب مع النصّ، لأنّهم "**الطائفة المنصورة**" و"**القوّامين على الحقّ**". ومن هنا، فإنّ العودة إلى "**قالب بكر**"، يعني عدم الالتزام باتّباع توجيهات المدارس الفقهيّة التي زاغت عن "**منهج الحقّ**" نتيجة الفساد المتراكم عبر التاريخ، واعتبار العلماء الوسطيّين متعاونين مع "**أنظمة الطاغوت**" ولا سلطة إيديولوجيّة لهم.

فقد ضلّ وغوى... ونعتقد أنّ خير القرون بعد قرن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه... قرن التابعين لهم بإحسان؛ القرن الثاني والثالث... ثمّ يفشو الكذب». انظر:

أبو بصير الطرطوسي، **هذه عقيدتنا وهذا الذي ندعوا إليه**، www.abubaseer.bizland.com، 10 مارس 2002.

وانظر بخصوص الحديث: البخاريّ (أبو عبد الله، محمّد بن إسماعيل)، **الجامع الصّحيح المختصر**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط 3، دار ابن كثير للنّشر، بيروت 1987، الحديث رقم 819؛ مسلم (أبو الحسين، مسلم بن الحجّاج القشيري النّيسابوريّ)، **الجامع الصّحيح**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت 1987، الحديث رقم 6151).

145 – ويمتدّ هذا الطيف في الجهاديّة المسلحة إلى حدّ اجترار قالب الدعوة–الهجرة–الجهاد ميدانيّاً. فقد نشّط مؤسّس جماعة التكفير والهجرة، شكري مصطفى، هذا النموذج عمليّاً عبر تكوين جماعات في كهوف متروية بعيداً عن مدن مصر الجاهلة الآثمة. ويرى المجاهدون المتعاطفون مع أسامة بن لادن أنّ مسيرته متطابقة مع النمط الثلاثي للدّعوة (التبرّؤ من الكفّار السوفيات والأمريكان) والهجرة (إلى السودان وأفغانستان) والجهاد (ضدّ السوفيات والأمريكان). كما يؤوّل أيمن الظواهري مسيرة حياته وفقاً لذات النمط. انظر: الظواهري (أيمن)، فرسان تحت راية النبيّ، منبر التوحيد والجهاد، دون تاريخ ولا مكان نشر.

وانظر للتوسّع حول هذا الموضوع:

Ulph (Stephen), ***Towards a Curriculum for the Teaching of Jihadist Ideology***, Part III, Chapter 4: *The Ideology of Expansion.* The Jamestown Foundation. Available online at: http://www.jamestown.org/uploads/media/Ulph_Towards_a_Curriculum_Part3.pdf .

ونظراً للمشكلات التي تواجه في العادة تحديد المعالم الدقيقة للإيديولوجيا السلفيّة، فقد يكون من الأجدى الإشارة إلى أكثر عناصرها النوعيّة عموميّة والتي تتجلّى بالخصوص في تعبيرتها الاحترابيّة المتشدّدة في السلفيّة الجهاديّة، وهي:

- الانسحاب والانفصال عن الثقافة المعاصرة عموماً (عدا تطبيقاتها التقنيّة) والعلاقات الاجتماعيّة مقابل الالتزام بالكتاب والسنّة وعمل السلف الصلح في سبيل فرض العقيدة الصحيحة (Orthodoxie) والسلوك القويم (Orthopraxie) عن طريق الجهاد[146].
- الترويج لإيديولوجيا الجهاد على أنّها نظريّة شاملة يمكن من خلالها تفسير جميع الظواهر ومعالجتها[147].
- عدم الاقتصار في النظام الجديد على السعي نحو تحويل النظام السياسي والاجتماعي فحسب، بل صميم فكر الفرد أيضاً.
- رفع الحقوق الجماعيّة على حساب الحقوق الفرديّة، وتصنيف الحقوق حسب الولاء للنظام الاعتقادي.
- خفض الحقوق الكونيّة، وقمع التنوّع، ومعارضة الديمقراطيّة والتعدديّة والفكر المتحرّر بشدّة.
- الدعوة لإقامة دولة الخلافة الشموليّة والتوسعيّة[148].

ويلاحظ اعتماد الجماعات السلفيّة ثلاثة مبادئ من أجل الحفاظ على هيكلها العامّ من حيث الشكل وانتظامها النفسي الثقافي كجماعة إيديولوجيّة مستقلّة بذاتها، هي: مبدأ التمايز، ومبدأ الاكتفاء الذاتي، ومبدأ القطيعة، وهي تؤدّي كلّها إلى تأكيد الشعور بـــ«**الفذاذة**». ولئن كان المبدأ الفقهي القائل

146 – مُلين (محمّد نبيل)، **علماء الإسلام: تاريخ وبنية المؤسّسة الدينيّة في السعوديّة بين القرنين 18 و21**، ترجمة: محمّد الحاج سالم وعادل بن عبد الله، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2011، ص 21.

147 – الرحموني (محمّد)، **الدين والإيديولوجيا: جدليّة الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسيّة**، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص 16.

148 – يلاحظ وجود تماثلات مع الحركات الشموليّة والفاشيّة الأوروبيّة. انظر للمقارنة: أولف (ستيفن)، **الإسلامويّة والشموليّة: مقارنة العطوبة**، ترجمة: جهاد الحاج سالم، على الرابط:

http://alawan.org/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%88%D9%8A%D9%91%D8%A9.html

"**الشبيه بالمنكر مكروه**" هو المعتمد في هذه الحالة، وهو مبدأ إسلامي عامّ كما نعرف، إلاّ أنّ "**عقيدة الولاء والبراء**" تجعل "**المسلم الحقّ**" طبقاً لشروطها لا يندمج في مجتمع "**العدوّ**" البعيد أو القريب أو يحاكي أيّاً من عاداته حتّى أتفهها، بما فيها تلك التي تتّصل بالحديث واللباس أو الأكل والشرب، عملاً بقول النبي "**مَنْ جَامَعَ الْمُشْرِكَ وَسَكَنَ مَعَهُ فَإِنَّهُ مِثْلُهُ**"[149]، ناهيك عن تبنّي تصوّراته الفكريّة السياسيّة[150]. وبذلك يغدو إقصاء أكثر ما يمكن من عناصر الثقافة "**الجاهليّة**" بشقّيها "**الغربي الصميم**" و"**المنتحل الإسلام**"، أمراً أساسيّاً في الإيديولوجيا السلفيّة الساعية نحو بناء نموذج متمايز[151].

أ – مبدأ التمايز

تشير الدراسات الكلاسيكيّة عموماً إلى اعتماد الجماعات النِّحَلِيّة مبدأ التماهي بينها وبين المنتمي إليها، وهو ما يؤدّي إلى فقدان الفرد كلّ استقلاليّة في وجوده وفي تفكيره. فلا مجال لتفكير شخصي خارج ما تفكّر فيه الجماعة وما ترسمه من حدود للمفكّر فيه. فالجماعة هي من يفكّر، ولا مجال

---

149 – أبو داود (سليمان بن الأشعث بن إسحاق السّجستانيّ الأزديّ)، **السّنن**، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، ط 4، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، د.ت، كتاب الجهاد، الحديث 2787.

150 – **"لهذه الغريزة الأساسيّة أهمّيّة معتبرة بالنّسبة للمحاولة الإيديولوجيّة المضادّة. فإذا كان المشروع السياسي للإسلامويّين مسعىً إلهيّاً محضاً كما يدّعون، فإنّه ينبغي أن يكون عندها إسلاميّاً من ألفه إلى يائه. لذلك، إن أمكن البرهنة على أنّ عقليّة الإسلامويّين وميولهم تفتقر قطعيّاً لمثل هذه الفذاذة، وإثبات أنّ الفكر الإسلامويّ يُبدي أنماط فكر متماثلة مع نُظُم سياسيّة وضعيّة وكُفريّة لا رابط يصلها بالإسلام، أو بالإيمان الديني أصلاً، فإنّ ادّعائه السير «على درب الله» سيُصاب إصابة بالغة، إن لم يكن في مقتل. وسيتوجّب على الإسلامويّين عندها أن يفسّروا سبب انتهاء نظامٍ مشرّع إلهيّاً إلى التشابه بشدّة مع بعض إيديولوجيّات أوروبّا القرن العشرين، الكُفريّة الشموليّة الجمعيّة، مثل الفاشيّات الإيطاليّة أو الألمانيّة أو الماركسيّة اللينينيّة".**

انظر: أولف (ستيفن)، **الإسلامويّة والشموليّة**، م.م.س.

151 – نقول "**التمايز**" وفي ذهننا مقولة "**التماثل**" مع بعض الإيديولوجيّات المضادّة للمشروع السلفي الديني ذاته، و"**لعلّ أشدّ تماثل** [مع الإيديولوجيّات الشموليّة]... **هو الهاجس الشمولي العامّ بالأصالة والدعوة إلى استعادة «القيم الصحيحة البِكْر». فعلى نقيض التضمين الثقافي الضعيف للفاشيّة أو الماركسيّة اللينينيّة، يمكن للإيديولوجيا الإسلامويّة أن تستدعي موروثاً عقائديّاً طويلاً يمتدّ لأكثر من ألف سنة لتستمدّ منه عناصر تسند الحركة. وهو ما يزيد التلقين العقائدي شدّة ويضفي مرونة معتبرة على الإيديولوجيا**". انظر:

Emilio Gentile, « Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of an Interpretation », in Roger Griffin (ed): ***Fascism, Totalitarianism and Political Religion***, London, Routledge, 2005, p.33.

للخروج عن إجماعها، فكلّ خروج هو ضرب لمبدأ الولاء ويخرج صاحبه بالفعل من دائرة «**أهل الحقّ**» أو «**الطائفة المنصورة**».

وعلى عكس منع التمايز الشخصي داخل الجماعة، فإنّ الجماعة تشجّع كلّ مظاهر التمايز عن المجتمع وعن بقيّة الجماعات مهما كانت مشاربها وتوجّهاتها (أحزاب، جمعيّات، مدارس فكريّة، تيّارات إيديولوجيّة، إلخ).

ب – مبدأ الاكتفاء الذاتي

وهو ما يسمح بتطوّر الحركيّة النفسيّة للجماعة ويدفع الفرد نحو الانسحاب التدريجي من المجتمع والانغماس في الجماعة. فاشتغال الجماعات يقوم على أساس توتّر جدلي بين الميل إلى بناء جماعة متماثلة مع النفسيّة الجماعيّة، والميل إلى الانصياع لما تمليه العمليّات الاجتماعيّة التي يفرضها الواقع الاجتماعي[152]. إنّه مبدأ ينشئ حدوداً بين الداخل والخارج، بين الجماعة وبقيّة المجتمع الذي يُنظر إليه في مرحلة أولى كمعطى لازم (بحكم تبعيّة الفرد الاقتصاديّة لعائلته بالخصوص) قبل أن يغدو خطراً على الجماعة من حيث قدرته الاحتجاجيّة على تفكيك منطق الانتماء للجماعة وإبراز خطورته على الفرد، ومن هنا محاولات الاستغناء عن كلّ مورد مالي من خارج الجماعة وقطع الصلة مع موارد العائلة الماديّة والتعاون المالي المتين بين عناصر الجماعة في إقامة مشاريع اقتصاديّة صغيرة خارج أطر الاقتصاد الشكلي والقانوني (صناعات منزليّة، باعة متجوّلون، انتصاب فوضوي، تهريب، إلخ).

وينسحب هذا المبدأ أيضاً على موارد الجماعة النفسيّة والثقافيّة، فيمنع عادة قراءة كتب المخالفين في العقيدة والدين والاقتصار على كتب ومواقع الكترونيّة بعينها دون أخرى، إلى جانب منع ارتياد المسارح ودور السينما والمقاهي المختلطة ودور الثقافة، وجميع الأماكن التي قد تكسر مبدأ تمايز الجماعة عن المجتمع.

152 - (René) Kaës, ***L'appareil psychique groupale : Construction du groupe***, Dunod, Paris, 1976.

ج – مبدأ القطيعة (داخل ≠ خارج)

تتميّز أنصار الشريعة عن باقي الجماعات غير المعلنة بعدم وضوح الحدود الفاصلة بين الداخل والخارج، أو بالأحرى بحدود رجراجة تتمدّد وتتقلّص حسب المقتضيات الظرفيّة، فهم يقبلون بالحوار في أوقات دون أخرى ويناقشون مسائل دون أخرى في ظلّ خوف متزايد من الاختراق من جهة أولى، ومن تأثّرهم بمحيطهم من جهة ثانية. فالقطيعة غير كاملة مع المحيط، ولعلّ شعار "**أبناؤكم في خدمتكم**" الذي ترفعه الجماعة دليل رغبة في الاعتراف بـــ"**بنوّتهم**" من قبل المجتمع مقابل "**خدمة**" تُسديها له الجماعة بـــ"**هدايته إلى اعتماد الشريعة**". ولئن كان في هذا استبطان لمبدأ غير معلن يقضي بأن يكون "**خادم القوم سيّدهم**"، إلاّ أنّه استبطان أيضاً لمبدأ "**قتل الأب**" ممثّلاً في المجتمع رمزيّاً بإعلانه مستوجباً للهداية ومستهدفاً بالدّعوة، وبذلك تنقلب صورة "**الابن الضالّ**" إلى "**أب ضالّ**"، ما يؤشّر على وجود صراع مابين-جيلي يجد تعبيره العملي في "**فتوّة**" و"**عنفوان**" المنتمين لهذا التيّار وحقيقة كون أغلبيّتهم الساحقة من الشباب الذي لم يتجاوز الأربعين من العمر، وهذه حسب الدراسات المقارنة السنّ القصوى للمنتمين إلى التيّارات "**الثوريّة الفوضويّة**" عبر تجارب التاريخ الحديث في أوروبّا والغرب عموماً، وخاصّة خلال فترات "**الجَيَشَان الاجتماعي**" على غرار ما تشهده بلادنا راهناً.

وغنيّ عن البيان أنّ أنصار الشريعة كانوا من بين السبّاقين بعد سقوط نظام بن عليّ إلى الانخراط في العمل الخيري والإغاثي، فقد سيّر هذا التنظيم عشرات القوافل إلى المناطق المحرومة والمناطق المتضرّرة من السيول والثلوج، وضربوا مثالاً رائعاً في هذا المجال من خلال القوافل الطبيّة التي تعالج الفقراء مجانّاً وتقيم حفلات الاختتان وتفرّق لحوم الأضاحي و"**قفّة رمضان**"... وهذا ما يفسّر تعاطف شرائح شعبيّة واسعة مع أنصار الشريعة، وخاصّة في إطار ما تشهده البلاد من أزمة اقتصاديّة وتقلّص دور الدولة الاجتماعي تجاه الفئات الضعيفة اقتصاديّاً والهشّة اجتماعيّاً، وهو ما يسمح بتنامي أعداد المتعاطفين والأنصار ومن ورائه عدد المنتمين.

4. التطـــــــــــوّر

يلاحظ اعتماد أتباع التيّار السلفي الانسحاب التدريجيّ من العالم الخارجي عبر تطوير **ثقافة ثانويّة مضادّة** (Contre culture) مُرتكزة على:

"**نمط عيش** خاصّ في **المأكل** و**المشرب** و**المظهر** و**الخطاب** و**السلوك**، خاضع لمقتضيات **إيديولوجيا** يحكمها **منطق دينيّ شرعيّ** يتجاوز في آنٍ المنطق الصُّورِي الفلسفي والمنطق الاجتماعي التاريخي، ويعتمد **لُغة خاصّة**".

إنّها ثقافة مضادّة ومعارضة للنموذج الاجتماعي السائد لعلّ ما عزّز بروزها بقوّة معايشة المجتمع التونسي حاليّاً "**الجَيَشَان الذي يميّز الفترات الثّوريّة أو الخلاّقة**" [153]، أي فترة تاريخيّة تتميّز بتغيّر القيم والبحث عن فكرة أو مجتمع منشود لجعله شيئاً مقدّساً و"**موضوع طقس حقيقيّ**" [154] يمكّن الجماعة من إعادة إنتاج نفسها مقابل الخضوع لإكراهات سلطة سياسيّة تقبل بمقاسمة الجماعة مقدّسها، أي فكرتها أو هدفها الجماعي الذي يتجسّد في زعامة ملهمة (كاريزميّة). ولعلّ افتقاد المجتمع التونسي لزعامة سياسيّة قادرة على حمل المشروع الجماعيّ، أي احتواء النّزوع الجماعيّ غير الواعي غالباً نحو الانقياد وتوظيفه لخدمة المقدّس الجماعيّ، هو ما صعّب التّمييز بين الملامح الدّينيّة والملامح السّياسيّة لصورة تلك الزّعامة كما تتبدّى للجماعة المؤمنة بها [155]، وسهّل من جهة أخرى بروز جماعات تتوحّد فيها شخصيّة الزّعيم والمشروع الذي تجسّده (أبو عياض التونسي مثلاً)، على غرار ما عرفته الأنظمة

153- Durkheim ***: Les Formes élémentaires…***, op. cit, p. 301.

154- نفسه، ص 306.

155- هذا ما يفسّر مثلا النّجاح المدوّي للأنظمة الشّموليّة في التّاريخين الحديث والمعاصر، فقد جاء اعتلاؤها سدّة الحكم في خضمّ أزمات اجتماعيّة اقتصاديّة أو عقب حروب أو ثورات تحرّر وطنيّ، أي في فترات «**جَيَشَان اجتماعيّ**» وتغيّر في القِيَم جعلت الشّعوب تبحث عن «**مُنْقِذ**» يجسّد طموحاتها وآمالها أو «**مُلْهِم**» تسقط عليه أحلامها ليعبّر عن «**رسالتها الخالدة**» ويؤدّيها عنها.

انظر لمزيد التوسّع: الحاج سالم (محمّد)، **في التوظيف السياسي للمقدّس: قراءة إناسيّة**، بحث مقدّم لندوة: المقدّس وتوظيفه، تونس — 19 و20 أفريل 2013.

الشموليّة في أوروبّا ما بين الحربين (هتلر، موسولوني، ستالين)[156] والحركات الثوريّة الماركسيّة خلال مرحلة الحرب الباردة (تشي غيفارا، جورج حبش)[157].

5. تقنيـــــــــــات الاستيعـــــــاب

دأبت الدراسات الغربيّة المختصّة في النِّحَل على استخدام مفهوم "**الاستدماج**" (Intégration) للحديث عن آليّة التحاق الأفراد بإحدى النِّحَل ليُضحي واحداً منها. لكن استرعى انتباهنا استخدام أحد كبار المختصّين في المسألة لمفهوم "**الاستيعاب**" (Assimilation) أو مفهوم "**البَلْعَمَة**" (Phagocytose) في معناه الحيوي البيولوجي وهو ما نراه أكثر ملاءمة لقضيّة الحال[158]. فالحديث عن استيعاب، يقتضي في ما يقتضيه معرفة العوامل الفرديّة والجماعيّة والمكانيّة والزمانيّة التي يتمّ فيها استلحاق فرد بجماعة. كما يقتضي الاستيعاب أيضاً معنى فيزيولوجيّاً أي امتصاص الكائن المستوعِب عناصر الحياة العضويّة لفائدته من الكائن المستوعَب. وتتحدّد سرعة الاستيعاب بطبيعة التقنيات المعتمدة وقوّة تطبيقها ومدى المقاومة التي يبديها الفرد، حيث تتداخل جميع هذه العوامل وتتضافر في مواجهة المقاومة التي يبديها المحيط الخارجي عموماً في سبيل منع الاستيعاب، وخاصّة المقاومة التي يبديها المحيط الاجتماعي العائلي تجاه ذلك.

ويعتمد الاستيعاب آليّات **الاستهواء وتقنيات الاقتراب** (المعتمَدة عند أجهزة المخابرات) من خلال **الإبهار والإقناع** ممّا يستوجب صفات خاصّة في الداعية وفي المستهدَف بالدّعوة، وحسب **استراتيجيّات**

156- Griffin (Roger), ***Fascism, Totalitarianism and Political Religion***, Routledge, London, 2005, pp. 2-3.

157 – انظر بخصوص التماثلات بين حركات الإسلام الجهادي والحركات الماركسيّة الثوريّة:

أولف (ستيفن)، **تقديس السياسة أم تسييس المقدّس: مقاربة مقارنيّة**، ترجمة: جهاد الحاج سالم، بحث مقدّم لندوة: المقدّس وتوظيفه، تونس – 19 و20 أفريل 2013.

وكذلك: الرحموني (محمّد)، **الدين والإيديولوجيا: جدليّة الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسيّة**، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص 167 وما بعدها.

158 – فاستدماج فرد يعني اعتباره عضواً كامل العضويّة في الجماعة مع احتفاظه بسماته الشخصيّة، بينما يعني استيعاب شخص في جماعة سلفيّة إفقاده ملامح شخصيّته.

مخصوصة (الإقناع/الدعوة، أسْطَرَة الخطاب، لعب دور القُدوة، التماهي مع شخصيّات مُؤَسْطَرَة مثل الصحابة والعلماء، الطّوبى: جنّة الجماعة مقابل جحيم المجتمع الجاهلي، جنّة المؤمنين مقابل جحيم الكفّار والمخالفين)، وفي هذا حلّ سهل للمشاكل النفسيّة والاجتماعيّة والميتافيزيقيّة لا يحتاج مجهوداً...

أ – صفات الداعية

من وجهة نظر علم نفس الضحيّة (**Victimologie**)، فإنّ الجماعة تقدّم «**مُنْتَجاً**» يفترض الاستجابة لحاجة محدّدة (الحرمان النفسي والشعور بالظّلم الاجتماعي عند المستهدَفين) في لحظة معيّنة (لحظة الاستهداف). ومن وجهة نظر فنّ الإشهار، فإنّه يُمكن لخطاب «**التسويق**» استخدام جميع أنواع الإقناع القهريّ الذي يعتمد معطى أساسيّاً هو: الأسطرة. إنّه خطاب مُدَلَّسٌ ومُدَلِّسٌ لا يهدف إلى التواصل مع المستهدَف، بل إلى «**هدايته**» وإخراجه من حالته النفسيّة المتردّية باعتماد استراتيجيّة تدرّج الخطاب من الواقعي إلى المتوهَّم دون إثارة ظاهرة الرفض عند المستهدَف. ويتمّ تقديم **نموذج الاطمئنان النفسي** باعتماد عدّة عناصر:

- **الحكي**: ينبغي على خطاب الإقناع إضفاء قناع على الواقع وأسطرته. فلا يكتفي الداعية باصطناع واقع مخصوص مخالف للواقع المحايث، بل عليه اختراع حكاية تجتذب المستهدَف وتستهويه بغرض تثبيت صورة متوهّمة عن حياة مثلى في كنف الجماعة تستجيب لانتظاراته.
- **المحاكاة**: يتقمّص الداعية دوراً مسرحيّاً ويصطنع شخصيّة جذّابة تستبدل آليّة الشكّ المنهجي والتحليل المنطقي باليقين والاقتناع الإيماني، ويختلق أحداثاً يكون بطلها إمّا هو أو أحد أفراد الجماعة.
- **التقيّة**: يتعمّد الداعية إخفاء تساؤلاته وشكوكه، فهو مطمئنّ لقناعاته (أو لما يريد أن يُقنِع به) وشديد الثقة بنفسه وبخطابه ودائم الابتسام. إنّه يتماهى مع سرديّته ويعطي الانطباع بالعيش المطمئنّ فيها وبها ومن أجلها.
- **الاستهواء**: لا يمكن للدّاعية سرد حكايته إلاّ في وجود رغبة عند المريد في سماعها حتّى النهاية. لذا، يتوجّب على الراوي اعتماد خطاب دينيّ يستشهد بالآيات القرآنيّة

والأحاديث النبويّة وبأقوال الصالحين حتّى وإن كانت خارج سياقاتها. كما عليه التحلّي بأدب جمّ وتلطّف كبير تجاه المخاطب، فيناديه بـــ"**الأخ في الله**" وبـــ"**المسلم الغيور على دينه**" و"**حبيبي في الله**"، وما شابه هذا من ضروب التبجيل. فالتلطّف "**خدعة في خدمة الإقناع، لأنّه من عوامل إنتاج توافق رخيص الثمن. ومن شأن الخطاب اللطيف وعبارات التأدّب أسر عاطفة المخاطَب وترسيخ توافق عاطفي معه**" [159]. فخطاب الإقناع لا يتوجّه إلى العقل قدر استهدافه العاطفة الإيمانيّة. وإذا كان الإيمان هو الموافقة على اقتراح يُعتقد في صحّته إمّا بطريقة متأنّية وبعد رويّة وطول تفكير، أو بصفة آنيّة ودون أيّ تفكير [160]، فإنّه في الحالتين تسليم بأمر لا يحتمل التفكّر حالما يتمّ القبول به [161]. فالإيمان متضادّ مع التفكير والتحليل، ومن شأن إعادة التفكير إلقاء ظلال من الشكّ على الجماعة [162]، وبالتّالي خيانة "**الأمانة**" و"**الأمّة**" و"**الخروج عن الدين القويم**"...

- **الازدراء:** يقوم كلّ تواصل حقيقي على أساس تساوي المتواصلين على مستوى إبلاغ الخطاب وتقبّله. أمّا في حالة الإقناع القهري، فإنّ الداعية لا يكتفي بتزييف الواقع من خلال خطابه، بل يتعدّى ذلك إلى تزييف العلاقة مع المريد. فما أن يبدأ في اجتذاب المريد إلى التماهي معه، حتّى يضع نفسه في علاقة فوقيّة يمارس من خلالها سلطة، هي سلطة التلاعب (Manipulation). فالهدف الأسمى ليس إقامة علاقة مع الآخر بقدر ما هو التسلّط على "**مريد**".

ولعلّ أهمّ محرّك للإقناع القهريّ هو قدرة الداعية على دفع المريد إلى القبول بطوبى لاعقلانيّة. فإذا ما كان الواقع هو مصدر القلق والإحساس بالنَّقْص، وهو ما يدفع المريد نحو الانتماء إلى جماعة، فإنّ الطوبى المقترحة هي ما يطمئنه إذ تقدّم له حلولاً جاهزة لا حاجة لقلق التفكير في اعتناقها. وهذا ما يمكن أن يفسّر مثلاً – من الناحية النفسيّة المحضة – سهولة انتماء المدمنين بأنواعهم إلى الجماعات

159 - Bellenger (Lionel), ***La Persuasion***, Que Sais-je ? n° 2238, 3ème édition, Paris : P.U.F, 1992, p. 33.
160 - Sillamy (Norbert), ***Dictionnaire de psychologie***, Larousse, 2010, p.42.
161 - Bouveresse (Jacques), in : ***Peut-on ne pas croire? Sur la vérité, la croyance et la foi***, Agone , Paris, 2007, p.8.
162 - Bronner (Gérald), ***L'empire des croyances***, PUF, 2003, p. 27.

السلفيّة (خاصّة مدمني المخدّرات والقمار القهريّ) وبعض أصحاب السوابق العدليّة على ما شوهد خلال بعض التظاهرات العنيفة التي شهدتنا تونس خلال السنتين الماضيتين وما عاينّاه من خلال معرفتنا بمنتسبي هذا التيّار بجهة دوّار هيشر على وجه الخصوص...

ب – صفات المريد

يتحدّد التزام المريد بالجماعة بدرجة التوازن الذي سيحدث بين القهريّة التي تمارسها الجماعة وقوّة الروابط الاجتماعيّة الموجودة بين المريد ومجتمعه. وينتمي المريدون الجدد عموماً إلى الفئة العمريّة المتراوحة بين 18 و25 سنة، وهم في الأغلب تلاميذ في سنواتهم النهائيّة بالمعاهد الثانويّة ويعانون من مصاعب في اجتياز المرحلة الثانويّة نحو الجامعة، أو ممّن يفوق مستواهم التعليمي الرسمي إن كانوا طلبة جامعيّين مستواهم الثقافي الاجتماعي، وهو ما يؤشّر إلى معايشتهم صعوبات اندماج اجتماعي ثقافي.

ويمكن القول من خلال دراسة بعض النماذج أنّ الانتماء يكون غالباً نتيجة وجود نزاعات عائليّة أو اجتماعيّة، وهو ما يجعل الجماعة تمثّل ملجأ واقياً من العنف النفسي الاجتماعي الممارس على المريد بما يرسّخ قناعته بمسؤوليّة المجتمع عامّة وأسرته على وجه الخصوص على ما يعيشه من صعوبات تكيّف. فالانتماء إلى جماعة سلفيّة هو في الأعمّ استجابة لمطلب استقلال عن العائلة تغذّيه في الغالب أحلام مجهضة لمراهقين أو قطيعة مع مرحلة اطمئنان نفسي شخصي أو عائلي (طلاق الوالدين، انقطاع عن الدراسة، بطالة الأب أو الأمّ، اليتم في هذه المرحلة العمريّة، الخ)، وهو ما يُكسب الانتماء إلى جماعة طابعاً شبه استشفائيّ (**Pseudo-thérapeutique**): إنّها توفّر مرجعيّة جديدة تعترف بالمنتمي فاعلاً مقابل محيط اجتماعي متفلّت وعاجز عن استدماجه اجتماعيّاً وثقافيّاً.

ومن بين عوامل الاستعداد النفسي المسبق لدى المنتمين المدروسين، وجود بنى نفسيّة من النمط الانطوائي (**Schizoïde**) المتميّزة شخصيّاتها بانفعاليّة مفرطة (**Hyperémotivité**) وحساسيّة مفرطة (**Hypersensibilité**)، لكن دون أن تصل العوارض عند الشخصيّات الملاحظة في العموم، على قلّتها، درجة مَرَضيّة. فمعظم من قابلناهم من ذوي الشخصيّة النمطيّة المتميّزة بقلّة الكلام وحبّ العزلة والانطواء وتحاشي الاحتكاك بالنّاس خارج دائرة الجماعة. ومن المعروف أنّ هذه الشخصيّة تُميّز من

سبق تعرضّه لعنف جسدي ونفسي في مراحل مبكّرة من العمر مؤدّياً إلى شعور حادّ بالمرارة وتنامي غضب داخلي يتعاظم مع التقدمّ في السنّ، وقد تظهر بوادر العنف أحياناً في سنّ مبكّرة ويكون ميدانها الأسرة والمدرسة والشارع، وفي أحيان أخرى بصفة متأخّرة، ممّا يجعلها أكثر حدّة وخطراً وكثافةً إذا طال كبتها و لم يتمّ التنفيس عنها مبكّراً. ومن المهمّ أيضاً الإشارة إلى أنّ ما تعانيه هذه الشخصيّة من لامبالاة وإهمال من قبل المحيط الاجتماعي، وما تعيشه من تمزّق وألم نفسي نتيجة توتّر علاقاتها الاجتماعيّة الثقافيّة، يُعَدّ من العوامل المهمّة جدّاً في التأثير سلباً على هذه الشخصيّة المتميّزة بضمور الروابط الاجتماعيّة وتقلّص التبادلات العاطفيّة، وهو ما يجعل ردودها عنيفة ومتشنّجة كلّما تمّ استفزازها.

وبصفة عامّة، يمكن القول أنّ الجمهور المستهدف هو الشباب المكتئب أو المنفصل عن روابطه الاجتماعيّة العائليّة والذي يدفعه الشعور بعدم التوافق مع المحيط المعتاد نحو البحث عن حلول بديلة لأزمته النفسيّة الاجتماعيّة. وكما تشير بعض الدراسات، فإنّ بعض الفترات أكثر ملاءمة لما يسمّيه البعض "**العدوى النِّحَلِيّة**" (**Contamination sectaire**)[163]، وهي الفترات المتميّزة من جهة أولى بمعايشة إخفاق مدرسي أو جامعي أو مهنيّ (الانقطاع عن الدراسة، البطالة المميّزة لأصحاب الشهادات) أو صدمة عاطفيّة نتيجة الانفصال عن شريك أو طلاق الأبوين، ومن جهة ثانية، باهتزاز البنية العائليّة أو المجتمعيّة في خضمّ نزاعات مجتمعيّة عامّة على غرار ما تعيشه بلادنا حاليّاً من زخم ثوري وتغيّر على مستوى سلّم القيم الفرديّة والجماعيّة، وهو ما يقلّص الروابط العاطفيّة ويخلق نوعاً من اللاّمعياريّة (**Anomie**)[164] الشاملة أو الجزئيّة (الإضرابات المطولّة، الاعتصامات، قطع الطرقات، الاغتيالات السياسيّة، الصعوبات الاقتصاديّة، انعدام الثقة في المستقبل، الخ). إلاّ أنّه لا يندر أن توجد

163 - Abgrall (Jean-Marie), ***La mécanique des sectes***, Paris : Payot & Rivages, 1996, p.119.

164 – في حالة اللامعياريّة، يفقد الأفراد المعايير الموجّهة لسلوكهم، وتضحي انتظاراتهم بلا سقف. وهذا ما يخلق حالات إحباط يمكن أن تؤدّي في الحالات القصوى إلى الانتحار. وبالنسبة لإميل دوركهايم، فإنّ الانحراف هو نتيجة اللامعياريّة بوصفها وهن المعايير (الأخلاقية والدينية والمدنية، ...) وما يرتبط بذلك من شعور بالاغتراب والحيرة. ويؤدّى تدهور القيم إلى تراجع النظام الاجتماعي، إذ تضحي القوانين والأنظمة عاجزة عن الضبط الاجتماعي، وهذا ما يقود الفرد إلى الشعور بالخوف وعدم الرضى، فينطلق في محاولة تحقيق رغائبه بلا حدّ وخارج كلّ رقابة اجتماعيّة.

Cf. Durkheim (Émile), ***Le suicide. Étude de sociologie***, Paris: P.U.F, 2e édition, 1967, p. 288.

استثناءات لهذا التوصيف العامّ، فلا تنطبق جميع هذه المواصفات على بعض المنتمين، وهم عموماً أولئك الذين يغدون حجّة دعائيّة متميّزة للجماعة على حسن تربيتها لعناصرها وإحاطتها بهم ورعاية مواهبهم.

ومن وجهة نظر علم نفس الضحيّة، فإنّه لا يمكن فهم حركيّة الجماعة إلاّ من خلال الإحاطة بالسّمات العامّة للمستهدَف بالدّعوة. ذلك أنّ تقنيات الاقتراب لا يمكن تطبيقها إلاّ على فئة معيّنة من الأفراد المتميّزين بخصائص نفسيّة محدّدة. ومن وجهة نظر علم النِّحَل المرضي (**Pathologie sectaire**)، فإنّ "**بعض**" الأفراد فحسب لديهم "**قابليّة التنحّل**" (الانتماء إلى نحلة)، وللأسف فإنّ القيام بدراسة ميدانيّة حول هذا الموضوع أمر يصعب تنفيذه حاليّاً، إذ يتطلّب مثل هذا الأمر قبول عدد كبير نسبيّاً (لا يقلّ عن 200 مستوجب) من المنتسبين للسلفيّة إجراء مقابلات والخضوع لإجراءات استبيان علميّ، وهذا ما لا يقبله الكثير منهم علاوة عن استحالته ميدانيّاً. على أنّ ما توفّر لدينا من معطيات نتيجة ما قمنا به من مقابلات اعتمدت تقنيه المحادثة الفرديّة لبضع عشرات من منتسبي تلك الجماعات لم يخلُ من بعض الفائدة. فقد أمكن لنا التعرّف على المعطيات التالية:

- ينتمي معظم المنتسبين في الغالب إلى شرائح اجتماعيّة فقيرة أو متوسّطة، ونادراً إلى شرائح ميسورة.
- معظم المنتسبين من ذوي التعليم الإعدادي أو الثانوي من غير شعبة الآداب (علوم، تصرّف، إعلاميّة، رياضيّات) وقليل منهم من ذوي المؤهّلات الجامعيّة في اختصاصات علميّة وتقنيّة. ويلاحظ هنا غياباً شبه كلّي لدارسي شُعَب العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة (فلسفة، تاريخ، علم نفس، علم اجتماع، الخ)، وهذا ما يتوافق مع دراسات غربيّة حول الارتباط بين المستوى الثقافي ونوعيّة التعليم وبين درجة التديّن في المجتمعات الأوروبيّة [165]، وكذلك مع النتائج التي توصّلت إليها بعض الدراسات الاجتماعيّة في تونس [166].
- يمثّل الانتماء إلى الجماعات السلفيّة إجابة على النزاعات الاجتماعيّة والعائليّة التي يجابهها المنتدب، إذ تغدو الجماعة ملاذاً يحميه من الاعتداء ويقدّم نوعاً من الاستجابة لمطلب تحقيق

165 - Stoetzel (Jean), ***Les valeurs du temps présent : une enquête européenne***, P.U.F, 1983.

166 - Zghal (Abdelkader) , « L'islam, les janissaires et le Destour », in : ***Tunisie au présent : une modernité au dessus de tout soupçon***, CNRS, Paris, 1987, p.p 371 – 384.

الذات الاجتماعيّة الذي يظهر منذ بدايات فترة المراهقة، ونكون هنا إزاء مرور من بنية عائليّة حامية لكنّها بصدد التفتّت بفعل النزاعات أو غير متلائمة مع انتظارات المراهق، إلى بنية نِحَلِيّة توفّر الملاذ النفسي الآمن لفترة من الزمن بما يولّد الإحساس بالولادة من جديد ضمن إطار عائلة تغدو بديلاً عن العائلة الأصل وعن المجتمع وما يتضمّنان من شرور هي السبب في التمزّق النفسي الذي عوّضته الجماعة باطمئنان عميق.

- تمثّل الانفعاليّة المفرطة والحساسيّة المفرطة عوامل مساعدة على الانتماء إلى الجماعات السلفيّة.
- توجد صعوبات عند المتدينين في الارتقاء إلى وضعيّة «**الراشد اجتماعيّاً**» (**Adulte social**)، وهذا ما توفّره الجماعة من خلال قبوله كـ«**مؤمن مكلّف شرعيّاً**» بإنجاز «**ما يعجز عنه الرجال**».
- تظهر على عدد كبير نسبيّاً من الشباب المنتسب إلى الجماعات السلفيّة عوارض الاكتئاب، ويبدو ما يعانونه من إحساس بعدم التوافق الاجتماعي، إن لم يكن الإحساس بالتمرّد، وراء نزعتهم إلى العنف[167].
- يعاني أغلب المنتمين من إحساس بالخيبة الفرديّة أو العائليّة، ويتعمّق الإحساس بالعزلة بخاصّة عند الشريحة العمريّة بين 25 و30 عاماً.

ويمكننا بصفة عامّة استخراج أهمّ صفات المريد من خلال تحليل آليّتي التماهي والمحاكاة، حيث يجب على المنتمي كي يتمّ قبوله داخل الجماعة أن يجعل سلوكه مطابقاً لسلوك الآخرين (القُدوة)، ويستبدل التردّد الذي يَسِمُ الاختيار الحرّ بسلوكيّات آليّة على صورة سلوكيّات القُدوة، وهذا ما يجعل الفرد سريع الاستجابة لبعض المحفّزات لاقتناعه بوجود مهمّة سامية أناطت به الجماعة القيام بها، ومن هنا

167 – توصّل عالم النفس الأمريكي مارك غالانتر إلى أنّ 60 % من المنتمين إلى النِّحَل مصابون بالاكتئاب. انظر:
Galanter (Marc), « The "Moonies": a psychological study of conversion and membership in a contemporary religious sect », American Journal of psychiatry, n° 136, 1979.
وللأسف، فإنّه لا توجد أيّ دراسة نفسيّة للمنتمين إلى الجماعات السلفيّة، وما نشير إليه هنا يبقى أمراً نسبيّاً ولا يمكن تعميمه نظراً لعدم تمثيليّة العيّنة التي اشتغلنا عليها.

بعض «**التهوّر**» الملاحظ في ردود الفعل تجاه بعض مظاهر «**الميوعة**» و«**الفساد**» و«**عدم الالتزام بالضّوابط الشرعيّة**» في المجتمع...

6. التشريـــــــــــط

يتمّ استبدال المرجعيّات القديمة بأخرى جديدة من خلال تربية سلوكيّة تعتمد زرع الإحساس بالاغتراب وفرض مبدأ السمع والطاعة وزرع حبّ الاقتداء بالسّلف الصالح بالإطّلاع على سيرهم والتعمّق خاصّة في فقه الجهاد.

أ – زرع الإحساس بالاغتراب

ويُعتمد في هذا، عدا تقنيات غسل الدماغ المعروفة، مرجعيّة نصيّة دينيّة من شأنها ترسيخ الإحساس بقلّة العدد والنصير وتعميق الشعور بالمظلوميّة شأن كلّ صاحب قضيّة عادلة وطالب حقّ، فقد «**بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ**»[168]، وهذا «**النصّ هو نصّ الطائفة الدالّ على القلّة والغُربة وشدّة المعاناة من الأقربين والأبعدين**» على حدّ تعبير أبي عياض التونسي[169].

ب – الاقتداء

يمثّل الاقتداء (أو المحاكاة) أحد أهمّ آليّات التشريط التي تمحو فرديّة الفرد، فهي تستبدل الشكّ التي يتولّد عن الإرادة الحرّة بسلوكيّات آليّة تجسّمها محاكاة القدوة، لنكون إزاء ما يشبه «إعادة القولبة النفسيّة» (**Remodelage psychologique**) التي تخلق شخصيّة جديدة أكثر تلاؤماً وتواؤماً مع حركيّة الجماعة. بل إنّ المحاكاة تخلق رغبة لدى الشباب في التسابق نحو التماهي بأقصى سرعة وأمثل طريقة مع الشيخ/القدوة أو السلف الصالح المجاهد، هذا إن لم تُسقط صورة السلف الصالح على الشيخ الحيّ، فيغدوان شخصاً واحداً مؤمثلاً. وتقود عمليّة الأمثلة إلى إنشاء صورة خارقة القوّة، بل وفوق

168 – **صحيح مسلم**، م.م.س، باب بدأ الإسلام غريبًا، الحديث رقم 232.

169 – بيان أبي عياض بتاريخ 03 سبتمبر 2013، م.م.س.

بشريّة، ليست سوى عودة صورة "**الأب الأَرَخِيّ**" (170) التي تعمل من خلال قوّة **الواحد** المثالي، على تحشيد الأفراد خالقة اكتمالاً وهميّاً يمكن أن يؤدّي بهم إلى ارتكاب الأسوأ، وذلك بسبب إنشائها نفس الجسم القويّ على مستوى الخيال(171) وتخلق رغبة جامحة في التماهي معه من أجل التحقّق فيها بدل تحقيق الذات. ونلاحظ أنّ الجماعات السلفيّة تستخدم في هذه السبيل نفس الأساليب الكلاسيكيّة المستخدمة في الدعاية:

- استخدام القوالب الذهنيّة الجاهزة (**Stéréotypes**) التي تستغلّ النزوع العامّ للأفراد نحو التعميم وإسقاط الرغبات على متخيّل جماعي.
- استبدال الخطاب الديني السائد بخطاب خصوصي يميّز الجماعة يعتمد مصطلحات خاصّة بها قد تكون مشتقّة من اللغة السائدة لكن يتمّ شحنها بمعانٍ خصوصيّة (التوحيد، الاحتطاب، الولاء، الإنهاك، التمكين، الولاء، المفاصلة، التوحّش، إلخ).
- ترديد أفكار محدّدة أو التذكير الدائم بأحداث ووقائع وتواريخ معيّنة من أجل ترسيخها أو ترسيخ معانيها المنتقاة بدقّة.
- التأكيد الدائم على صحّة أفكار الجماعة وطروحاتها مقابل الحثّ على نبذ الأفكار المخالفة.
- تعيين عدوّ نمطي للجماعة يلعب دور كبش الفداء (الطاغوت أو العدوّ القريب من حكّام ورجال شرطة وعساكر، والعدوّ البعيد من صليبيّين ويهود وشيعة ومرجئة ومداخلة أو أيّ جماعة أخرى مخالفة في الدين أو العقيدة).
- التأكيد على المرجعيّة الدائمة للشّيخ/القائد/السلف بوصفه مصدر الحقيقة الوحيد.

---

170 – "الأب الأَرَخِيّ" (le père archaïque) شخصيّة أسطوريّة خارقة القوّة تسكن المخيال الإنساني، افترض فرويد وجودها في أصل البشريّة، وهي ما يجب أن تغالبه الحضارة بلا كلل، على المستويَيْن الفردي والجماعي. بلا كلل، لأنّها لا تتوقّف عن الحضور باستمرار في حياة كلّ فرد وفي حياة الجميع. انظر:

Freud (Sigmund), ***Totem et tabou***, trad. fr. in Œuvres complètes, tome XI, PUF, Paris, 1998, pp. 189-205.

171 - Benslama (Fethi), « D’un renoncement au père », *Topique*, n° 85, 2004.

ج – تعلّم فقه الجهاد

"**ومن وسائل خدمة الجهاد والمجاهدين تعلّم فقه الجهاد والمسائل الفقهيّة المتعلّقة به**"[172]، وهذا يتمّ من خلال: المطالعة الشخصيّة الورقيّة والالكترونيّة، والمطالعة الجماعيّة خلال الخرجات، والخطب، والدروس، والدورات التعليميّة المتخصّصة، بل إنّه "**يلحق بتعلّم فقه الجهاد قراءة كلّ شيء يلحق بتأصيل علم الجهاد ومنهج الجهاد ممّا يكون فيه كشف اللّبس وإزالة الشُّبَهِ التي على الجهاد**" [173]. ويتمّ هذا بقراءة الكتب التي خطّها مشائخ "**العلم الشرعي**" المعترف بهم في هذا المجال، ومنها كتب: عبد الله عزّام، ويوسف العييري، وأبو محمّد المقدسي، وأبو قتادة، وعبد القادر عبد العزيز، والرسائل العلميّة المتعلقة بالجهاد ومنها: الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة لمحمّد خير هيكل، وأحكام المجاهد بالنفس في الفقه الإسلامي لمرعي المرعي.

د – التقنيات النفسيّة للتّشريط

وتشمل: تعلّم لغة جديدة مخصوصة (التحيّة، الدعاء، إلخ)، فرض مبدأ الطاعة، تغيير المظهر والملبس (الزيّ الأفغاني، الزيّ القتالي، اللحية، غطاء الرأس، النقاب، إلخ)، التقيّد الصارم بغضّ البصر وعدم الاختلاط إلاّ بمحرم وبالمحدّدات الفقهيّة الصارمة للجنسانيّة، التقيّد بالتّحديدات المجاليّة والزمنيّة (الإلتزام

---

172 – السالم (محمّد بن أحمد)، **39 وسيلة لخدمة الجهاد والمشاركة فيه**، 1424 هـ، دون ذكر دار النشر، ص 36.

173 – ن.م.س. وتنحصر طرق الجهاد التسعة والثلاثين في: تحديث النفس بالجهاد، سؤال الله الشهادة بصدق، الذهاب للجهاد بالنّفس، الجهاد بالمال، تجهيز الغازي، خلافة الغازي في أهله بخير، كفالة أسر الشهداء، كفالة أسر الجرحى والأسر، جمع التبرعّات للمجاهدين، دفع الزكاة لهم، المساهمة في علاج الجرحى، الثناء على المجاهدين وذكر مآثرهم ودعوة الناس لتقفّي آثارهم، تشجيع المجاهدين وحثّهم على الإستمرار، الذبّ عن المجاهدين والدفاع عنهم، فضح المنافقين والمخذّلين، دعوة الناس للجهاد وتحريضهم عليه، النصح للمسلمين وللمجاهدين، التكتّم على المجاهدين وإخفاء أسرارهم التي يستفيد منها العدوّ، الدعاء لهم، قنوت النوازل، متابعة أخبار الجهاد ونشرها، المشاركة في نشر ما يصدر عنهم من كتب ومطويّات، إصدار الفتاوى لمناصرتهم، التواصل مع العلماء والخطباء وإخبارهم عن أحوال المجاهدين، أخذ اللياقة البدنيّة، التدرّب على الأسلحة وتعلّم الرمي، السباحة وركوب الخيل، تعلّم الإسعافات الأوليّة، تعلّم فقه الجهاد، إيواء المجاهدين وإكرامهم، عداوة الكفّار وبغضهم، السعي لفداء الأسرى، نشر أخبار الأسرى والاهتمام بقضيّتهم، الجهاد الألكتروني، تخذيل المشركين، تربية الأبناء على حبّ الجهاد وأهله، ترك الترف، مقاطعة بضائع العدوّ والحثّ على ذلك، عدم استخدام العمالة الحربيّة.

بمسجد مخصوص وحضور الصلوات في مواقيتها وخاصّة صلاة الصبح)، فقدان الإسم (أبو فلان أو أمّ فلان بديلاً من الاسم العائلي)، العزل النفسي الاجتماعي (البراء)، تعزيز الانتماء للجماعة (الولاء).

هـــ - التقنيات الجسميّة للتّشريط

وتشمل: التدريب البدني (رفع الأثقال والرياضات القتاليّة بوجه خاصّ)، التدرّب على السلاح بأنواعه وعلى صنع المتفجّرات والألغام والمفخّخات، الحرمان من الأكل والشرب (الصوم: في رمضان، يومي الاثنين والخميس، الأيّام البيض، وصوم الكفّارات، إلخ)، الحرمان من النوم (التهجّد، قيام الليل، صلاة الفجر)، العمل الشاقّ (الأعمال التطوعيّة)، العزل الحسّي (عن الصورة والصوت والرائحة والمذاق واللّمس: الجنس الآخر بالخصوص، ثمّ التلفزيون والإذاعة والسينما والتصوير والحفلات والمقاهي، الخمور وما في حكمها، اعتماد عطور خاصّة، اللجوء إلى مداواة الأجسام بالرّقية الشرعيّة والطبّ النبوي وحبّة البركة، الخ)، العزل المجالي (بين الجنسين في المجالس عموماً وحتّى في الفضاء الخائلي على الأنترنت، وبين المنتمين وغير المنتمين في حلقات الدرس وجلسات الاستذكار)، العزل الزمني (استبدال الزمن الفيزيائي بالزّمن الشرعي، فيتمّ حساب الوقت بأوقات الصلوات والتواريخ بمواعيد الأعياد الدينيّة، واستبدال التاريخ الموضوعي الخطّي بتاريخ أسطوري دائري حيث لكلّ حادث سابقة وحكم شرعي سابق الوضع ينطبق عليه أو يحايثه في القياس).

خلاصـــــــة وتوصيـــــــة

يمكن في ختام هذا البحث المبتسر الخروج بخلاصة ذات منحى نفسي اجتماعي تفهّمي وأفق سياسي إجرائي، وهما وجهان متشابكان لمسألة حارقة ولا محيد لاعتبارهما في أيّ عمل استشرافي مستقبلي يتناول السلفيّة الدينيّة في عمومها، وخاصّة في مظهرها الاحترابي الأقصى الممثّل في الفصيل الجهادي، ولا يخلوان من توصية بضرورة مواصلة الجهد التفهّمي للتيّار السلفي وأهمّية البحث العلمي الرصين في سياقاته المخصوصة المحلّية منها والعالميّة، باعتبار راهنيّة المسألة من جهة، وتداعياتها الخطيرة إن أُسيء فهمها أو التعامل معها من جهة أخرى.

فمن وجهة التحليل النفسي الاجتماعي، يمكن القول بأنّ شباب التيّار السلفي يعاني من فقر مزدوج ذي ثلاثة أبعاد: فقر مادّي اقتصادي، وفقر معرفي تعليمي، وفقر دينيّ روحي.

فمعظم المستجوبين من أوساط اجتماعيّة حضريّة فقيرة هشّة وضعيفة من قاطني الأحياء الشعبيّة الهامشيّة على تخوم المدن، يعانون الاكتظاظ وتدنّي الخدمات وبؤس البنية التحتيّة، ممّا يسبّب الشعور بالتّهميش الاجتماعي والإحباط النفسي.

وهم في الغالب من ذوي المستويات التعليميّة المتدنّية، ما يساعد على سرعة اعتناق "**إيديولوجيا خلاصيّة**" توهمهم بامتلاك حقيقة الدين والدنيا كما صاغها السلف الصالح مرّة واحدة وإلى الأبد.

ويؤدّي الفقر المادّي والمعرفي إلى العجز عن التسامي والنظر إلى الحياة في شموليّتها، أي إلى فقر روحي يضاف إلى الفقر المادّي والعجز عن تلبية المتع الماديّة وملذّات العيش، ومن هنا السعي الحثيث إلى قمع الرغبات الحسيّة وتأجيل إشباعها في حياة أخرى يقود إليها الجهاد في معناه المبتسر والمختزل في "**الموت في سبيل الله**" أو تحقيقها المؤجّل إلى حين تطبيق "**الشريعة**".

إنّنا إزاء شباب يعيش على التخوم والهوامش: على هامش المراكز الحضريّة، وهامش الثقافة العالمة، وهامش الاقتصاد الرسمي، وهامش الملذّات التي تنظّمها الدولة وتحتكرها الفئات الحضريّة المحظوظة. ومن هنا الالتجاء إلى اختراق المركز الحضري العصيّ من خلال الانتصاب الفوضوي في قلب المدن واعتماد طرائق الاقتصاد اللاّشكلي وغير الرسمي، واعتماد سوق ملذّات "**موازية**" (الزواج العرفي، وسائل الزينة، طرائق الاحتفال) ومخالفة "**المخالف**" في مختلف أوجه تسلّطه: الشكلانيّة الدولانيّة والسلوكيّة الدينيّة منها والأخلاقيّة...

إنّهم شباب مهمّش في مجال حضريّ مهمّش لا يرى في الدولة والمجتمع إلاّ وجههما التسلّطي الإقصائي، ولا سبيل إلى ردّ العنف المادّي والرمزي للدّولة والمجتمع إلاّ بعنف آخر يوازيه في القوّة ويهزّه في العمق، هو عنف النفي الرمزي (الولاء والبراء) المستوجب "**تكفير**" المجتمع واعتبار الدولة "**طاغوتاً**"، وعنف النفي المادّي (الجهاد) المستوجب "**الهجرة**" من المجتمع الجاهلي، و"**الخروج المسلّح**" على مؤسّسات الدولة: محاربة "**توحّش**" المجتمع والدولة الفعلي المؤدّي إلى إقصاء فئة بتوحّش مفتعل يعتمد

"**النكاية**" في المجتمع و"**إنهاك**" الدولة، وصولاً إلى "**التمكين**" لتلك الفئة المظلومة المستضعفة المؤمنة بقانون إلهي في إحقاق الحقّ {**وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الوَارِثِينَ**}(القصص، 5) وحتميّة الانتصار على أعداء الإسلام في الداخل والخارج ممّن {**اسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الحَقِّ**} (فصّلت، 15)...

إنّهم يحمّلون الآخر القريب دولة ومؤسّسات وأحزاباً ونقابات وأغنياء ما يعانون من حرمان، ويحمّلون الآخر البعيد (الغرب) مسؤوليّة الظلم المسلّط على المسلمين بوصفه حرباً يهوديّة وصليبيّة ضدّ الإسلام وأهله (في فلسطين والعراق والشيشان والبوسنة والشام، الخ).

"**إنّها إرادة موت تعبّر عن رغبة في التخلّص من حياة لا تُطاق**"، لكنّ مُعبّرة في العمق عن "**إرادة حياة، عن إرادة حياة أخرى، حياة لائقة، كريمة، إنسانيّة**" [174] في عالم لا إنساني وفي وطن غير عادل تجاه مواطنيه.

ونأتي هنا إلى الوجه السياسي للمسألة، فنقول إنّ السلفيّة الجهاديّة وإن فقدت من الناحية الإيديولوجيّة داعماً أساسيّاً يتمثّل في مناخ القمع والاستبداد الذي كان سائداً قبل الثورة، ولئن مكّن انفتاح مجالات التديّن والعمل الحرّ أمام الحركات الدينيّة السياسيّة الكثير من الأفراد من ولوج العمل الجمعيّاتي المدني والانتظام السياسي الحزبي، ولئن مكّنت الحوارات والنقاشات الدينيّة العامّة من تخفيف حدّة الظاهرة، إلاّ أنّ عوامل انتشارها وفعاليّتها ما تزال موجودة. فعدم الاستقرار السياسي واستمرار مناخ التهميش والإقصاء لفئات من المجتمع من شأنها تغذية الاندفاع نحو تبنّي الإيديولوجيا السلفيّة وخاصّة تعبيرتها القصوى الجهاديّة. ومن هنا، فإنّ الابتعاد عن الحلّ الأمني، إلاّ في الحالات القصوى والعاجلة والمحدودة التي تستوجبه، والعمل على الإحاطة الجادّة بالشّباب المهمّش والطرح الجدّي على مستوى القيادات السياسيّة لمسائل التشغيل والتحضّر الهامشي والتوزيع العادل للثروات، من شأنها أن

174 - عبد الصمد الديالمي، **المدينة الإسلاميّة والأصوليّة والإرهاب**، دار الساقي، بيروت، 2008، ص 152.

تسهم في تقليص انتشار هذا التوجّه دون أن تتمكّن – في المدى المنظور على الأقلّ – من القضاء عليه نظراً للظروف الموضوعيّة المحليّة والإقليميّة والدوليّة التي تشجّعه.

دراسة ميدانيّة للظّاهرة السلفيّة في حيّ شعبي

معتز الفطناسي

مقدّمة

يعنى هذا العمل بدراسة ميدانيّة للظاهرة السلفيّة في أحد الأحياء الشعبيّة التونسيّة الأكثر احتضاناً للأفراد المنتسبين لهذا التيّار، والتي شهدت العديد من الاشتباكات والمواجهات بينهم وبين قوات الأمن الوطني.

هذا وقد عرفت معتمدية سيدي حسين منذ الأشهر الأولى لسنة 2011 تسارعاً كبيراً في انتشار الفكر السلفي بين شبابها، وتنامياً ملاحظاً كمّاً ونوعاً في التمظهرات الشكليّة والتحركات الميدانيّة للتيّار السلفي الجهادي بصفة عامّة ولأنصار الشريعة على وجه الخصوص.

وقد جعلت جملة هذه المعطيات (وتفصيلات أخرى سنتطرّق إليها لاحقاً)، من هذا الحيّ نموذجاً متميّزاً لفهم تشكّل هذه الظاهرة وتطوّرها في مجتمعنا، خاصّة وأنّ جلّ المناطق التي انتشر فيها التيّار السلفي تتميّز بأوضاع اجتماعيّة وثقافيّة مشابهة لمنطقة سيدي حسين. ولقد اعتمدنا في دراستنا على المعايشة الشخصيّة لمنتسبي هذا التيّار ولمجمل ما قاموا به من نشاطات في المنطقة .وتجدر الإشارة هنا إلى الصعوبات التي واجهتنا في سبيل إنجاز هذه الدراسة، خاصّة ما يتعلّق منها بالتّواصل مع منظوري الظاهرة الذين تتنامى لديهم حالة الشكّ والريبة من كلّ غريب عنهم إثر كلّ عمليّة أمنيّة تطالهم.

ويهدف هذا البحث إلى رصد التحوّلات التي عايشتها الظاهرة السلفيّة بمنطقة سيدي حسين، وتقديم صورة واضحة لما آل إليه المشهد العامّ للحضور السلفي، ومن ثمّة محاولة فهم طريقة تشكّل المشهد الحالي للظّاهرة باستخدام المنهج التحليلي.

القسم 1 المشهد العام للظّاهرة السلفيّة بمنطقة سيدي حسين

لبناء صورة متكاملة عن مدى انتشار الظاهرة السلفيّة بمنطقة سيدي حسين، كان علينا مواكبة مجموع فضاءات الحياة اليوميّة لمواطني هذه المنطقة، ومعرفة طبيعة الحضور السلفي بها، وتحديد حجمه وطبيعة نموّه، مع الأخذ بعين الاعتبار ما كانت عليه الأوضاع سابقاً بما يسمح بتحديد الاتّجاه العامّ للظّاهرة راهناً.

1. الفضـــــاء الديــــني

مثّلت دور العبادة من جوامع ومساجد القاعدة الأساسيّة لانتشار الفكر السلفي واستقطاب الشباب إليه، وذلك من خلال جملة من النشاطات والفعاليّات التي أقامها منتسبو التيّار داخل هذا الفضاء وحوله.

ويعتبر الجامع محور حياة الشابّ السلفي، ففيه يتعبّد ويتعلّم ويأكل وينام، وحوله يلاقي الأصدقاء ويتبادل أطراف الحديث معهم. بل إنّ مقرّ عمله يكون في كثير من الأحيان عربة يقف بها أمام باب الجامع ليبيع بعض العطور أو الكتب أو ما شابه ذلك من بضاعة زهيدة كالمرطّبات وغيرها. فالجامع هو بمثابة المجال الحيوي الذي يختزل مجموعة من الفضاءات الأخرى (البيت الأسري، مقرّ العمل، فضاء الترويح على النفس وملاقاة الأصدقاء). وقد يصل الأمر عند البعض إلى قناعة راسخة مفادها أنّ الجامع ملك خاصّ له وللجماعة، وهو ما قد يفسّر بعض التجاوزات الفرديّة أو الجماعيّة التي يقوم بها منتسبو هذا التيّار،كأن يعلّقوا لافتة فوق باب الجامع تحمل عبارة

(أنصار الشريعة بالضاحية الشمالية) [175] مثلاً، معلنين بذلك هيمنتهم على هذا الفضاء العمومي دوناً عن غيرهم، أو كأن يسمح فرد منهم لنفسه بحفر الحائط الخارجي للجامع ليقيم أعمدة هيكليّة لخيمة قارّة يبيع فيها بضاعته [176]. بل إنّ بعضهم لم يتردّد في إدخال بعض التعديلات على منشآت الجامع دون العودة إلى الجهات المعنيّة أو حتّى استشارة باقي المصلّين [177].

وقد اتّخذ التيّار السلفي بمنطقة سيدي حسين منهجيّة محدّدة لانتشاره داخل الجوامع والتحكّم تدريجيّاً في إدارة شؤونها الداخليّة، وصولاً إلى السيطرة الكليّة عليها. ويمكن تقسيم هذه المنهجيّة إلى ثلاث مراحل أو ثلاث وسائل أساسيّة:

أوّلاً: التركيز على الانتشار داخل عدد قليل من الجوامع الموجودة في الأحياء الأكثر كثافة من الناحية السكانيّة، وذلك بحشد جميع الأنصار بالمنطقة عند كلّ صلاة، والالتزام بالحضور في تلك الجوامع ومحيطاتها مدّة من الزمن تضمن الاحتواء الكلّي للمشهدين الداخلي والخارجي للفضاء المسجدي، ثمّ الانتقال بعمليّة التحشيد نحو الجامع الأقرب والأسهل اختراقاً وسيطرة.

ثانياً: الاعتماد على تشكيل المشهد الداخلي للجامع بطريقة لا تجعل لغير منتسبي الجماعة فرصة للبروز والظهور، وذلك عن طريق تنظيم الدروس والدورات المتنوّعة والمتعدّدة [178]، بحيث يتمّ ملء كلّ المساحات الزمنيّة التي يمكن خلالها تقديم أيّ محتوى للمصلّين. وفي صورة وجود دروس في الجامع يقيمها أشخاص من غير جماعتهم، فإنّهم يعملون على تعطيلها وتنفير الناس منها، إمّا بالتّشكيك في علم المدرّس، أو بالحضور للمجادلة ومحاولة إغراق الدرس بالأسئلة التي لا

175– علّقت فوق باب جامع إبراهيم الخليل.

176– حدث ذلك في جامع الطارق.

177– كتوسعة المِيضَأَةُ بجامع الطارق. علماً وأنّ هذا التغيير قد أساء إلى جماليّة هذا الجامع الذي بني وفقاً لتصميم معماري متكامل.

178– كدروس الفقه والعقيدة والدورات التكوينية في العلوم الدينيّة وأيّام المداواة بالرُّقية الشرعيّة.

تنتهي[179]. كما أنّهم يعمدون أيضاً إلى تأثيث مكتبة الجامع بالمطويّات والكتب التي لا تعبّر إلاّ على أفكارهم وتوجّهاتهم.

ثالثاً: افتكاك المنابر والاستحواذ عليها بطريقة سلميّة أو عبر القوّة إن لزم الأمر. فبعد السيطرة على المشهد الداخلي للجامع وبداية انتشار الفكر السلفي داخله، تعمل هذه الجماعات على استقطاب مرتادي الجامع من المصلّين وخاصّة الشباب منهم، وهو ما يزيدهم قوّة حضور وقدرة على استخدام العنف المادي. وتعتبر مرحلة تنصيب الإمام الخطيب المرحلة الأخيرة لاستكمال السيطرة على الجامع ووضع اليد على إدارته، وهي كذلك المرحلة الأصعب نظراً لما يواجهونه عادة من ممانعة من قبل بقيّة المصلين بلغت في كثير من الحالات حدّ الصدام والعراك داخل الجامع وأمام المنبر[180]. وفي صورة استكمال هذه المرحلة، فإنّه يغدو من الصعب بعدها تغيير المشهد الداخلي في الجامع أو استبدال الإمام إلاّ بتدخّل مباشر من أجهزة الدولة، وهو ما عجزت عنه في عدد من الحالات.

ونحن إذ نطلق على هذه الوسائل الثلاث اسم ثلاثيّة الانتشار والاحتواء والسيطرة، فإنّه لا يمكننا أن نجزم إن كانت هذه المنهجيّة حاضرة في ذهن العناصر السلفيّة وأنّها خطّطت مسبقاً لاعتمادها وتجسيدها ميدانيّاً، أو أنّ تفاعلهم مع الواقع ومستجدّاته هو ما ولّدها بطريقة تلقائيّة. لكن المؤكّد هو مدى فاعليّة هذه الطريقة وقدرتها على نشر الفكر السلفي داخل جوامع المنطقة بشكل سريع.

والثابت أنّ المجموعات السلفيّة قد بدأت في اعتماد هذه الوسائل منذ الأشهر الأولى لسقوط النظام السابق، وأنّ وتيرة انتشارها كانت سريعة جدّاً في ظلّ حالة الفوضى التسيّب التي عمّت البلاد آنذاك. وهذا ما مكّنها من السيطرة على ثلاثة جوامع (جامع حيّ مراد وجامع بلال وجامع إبراهيم الخليل) في أقلّ من 5 أشهر، واستقطاب عدد كبير من الشباب. ولئن رحّبت جموع المصلّين في بادئ الأمر بما أوجدته هذه المجموعات من حركيّة داخل الجامع، إلاّ أنّ القبول سرعان

179– مثال ذلك ما حدث مع الشيخ عبد الله في جامع خالد بن الوليد وجامع حمزة، حيث اضطرّ إلى قطع دروس الفقه التي كان يقدّمها بين صلاتي المغرب والعشاء نظراً لكثرة الجدال والتشكيك في كلامه.

180– كتلك الأحداث التي وقعت في جامع بلال وجامع الطارق وجامع إبراهيم الخليل سنة 2013.

ما تحوّل إلى رفض ونفور، وذلك بسبب الغلظة وسوء الخُلُق والتعصبّ المذهبي الذي سُلّط عليهم من قبل العناصر السلفيّة، ما حوّل جلّ جوامع المنطقة إلى ساحات صراع بين السلفيّين وباقي المصلّين حول بعض المسائل الفقهيّة والعقائديّة[181].

واستمرّ الوضع على هذه الحال إلى حدود بداية سنة 2013. وخلال هذه الفترة، كانت الأوضاع والتوازنات داخل الجوامع تتأثّر بما يقع في البلاد من أحداث في علاقة بالتيّار السلفي (حادثة الهجوم على السفارة الأمريكيّة مثلاً)[182]. ففي كلّ مرّة كان يتعرّض فيها هذا التيّار إلى ضربات أمنيّة، كانت هناك حالة من التعاطف معهم من قبل المصلّين، وهو ما كان يوفّر لهم المزيد من الدعم البشري والمعنوي والمزيد من الشرعيّة لتصدّر الفضاء الديني باعتبارهم ناصريه والذّابين عنه. ولكنّ المحاولات المتكررة من أبناء هذا التيّار لإقصاء كلّ مخالف لهم، وفرض أفكارهم وما يعتقدون صحّته بمنطق القوّة والتعسّف، جعل التوجّه العامّ داخل أغلب جوامع المنطقة وخارجها يرفض هذه الأفكار ومنتسبيها.

ومع بداية سنة 2013، تواترت العمليّات الإرهابيّة وشملت العديد من مناطق الجمهوريّة من جنوبها إلى شمالها. وكان المتّهم الأساسي في هذه العمليّات هو المجموعات السلفيّة الجهاديّة، وبالتّحديد تنظيم أنصار الشريعة الذي تمّ اتّخاذ قرار من الحكومة التونسيّة بتصنيفه ضمن المنظّمات الإرهابيّة بتاريخ 27 أوت 2013. فعلى إثر هذا القرار، تمّ تكثيف العمليّات الأمنيّة من مداهمة وتوقيف ومتابعة، وخاصّة داخل الأحياء الشعبيّة التي عُرفت باحتضانها لأبناء هذا التيّار. وقد كانت منطقة سيدي حسين من بين هذه الأحياء التي شهدت العديد من التوتّرات والاضطرابات على خلفيّة التدخّلات الأمنيّة المتكرّرة التي وصلت حدّ تبادل إطلاق النار وسقوط ضحايا[183].

181 – تعدّد المشاحنات والمجادلات فيما يخص بعض التفصيلات البسيطة في الصلاة كالقبض والإسدال ودعاء القنوت وكانت هذه المشاحنات تزيد حدة كل مرة كان فيها النقاش يدور حول مسائل في العقيدة.

182 – اعتداء مجموعة من السلفيين على السفارة والمدرسة الأمريكيتين بتونس بتاريخ 14 سبتمبر 2012.

183 – قُتل عادل السعيدي الملقّب بأبي أحمد وعنصر آخر من التيّار السلفي الجهادي بالجيّارة بمنطقة سيدي حسين بتاريخ 9 سبتمبر 2013 .

وكان من الطبيعي أن تنعكس هذه الأحداث على الوضع الداخلي للجوامع بالمنطقة، فزادت في عزلة الجماعات السلفيّة، وخاصّة بعد تأكّد الأغلبيّة الساحقة من السكّان من تورّط بعض المحسوبين على التيّار في عدد من الأحداث الإرهابيّة التي شهدتها البلاد. كما تراجع بعض منتسبيه عن تقديم الدروس وتنظيم الحلقات، وبدا واضحاً حجم التوتّر والارتباك الذي اجتاح أبناء هذا التيّار، وخاصّة صغار السنّ منهم. وهذا الوضع ما استمرّ إلى يومنا هذا مشكّلاً مشهداً مغايراً للحضور السلفي السابق داخل جوامع المنطقة، وهو المشهد الذي يمكن تلخيصه في النقاط الثلاث التالية:

- توقّف كلّي لانتشار التيّار السلفي في الجوامع، واقتصار حضوره في تلك التي سبقت السيطرة عليها والتي تخضع لإدارة منتسبيه دون وجود احتجاج معلن من قبل المرتادين، وابتعاد أنصار التيّار عن التواصل مع الناس وعدم العمل بشعارهم (اسمعوا منّا ولا تسمعوا عنّا)، بل إنّهم غدوا يعتزلون الناس حتّى داخل الجامع وفي فضائه الخارجي، وهو ما يعبّر بكلّ وضوح عن حالة التوجّس والريبة التي اعترت الكثير من الشباب السلفي، وخاصّة في ظلّ توصيات قياداتهم بوجوب الحذر من اختراق الصفوف وضرورة الالتفاف حول «المجموعة الصلبة المؤتمنة».
- أمّا الوضع الحالي للنشاط السلفي داخل جوامع المنطقة، فهو يكاد يكون منعدماً وغير ملحوظ باستثناء بعض المبادرات الفرديّة التي لا تعبّر عن توجّهات التيّار ككلّ، حيث لا يُستنفر لها عدد كبير من أبناء التيّار من أجل تنظيمها أو حتّى الترويج لها، ولا تتجاوز تقديم درس في الفقه أو شرح بعض الأحاديث، أو تلك البادرة التي قام بها إمام جامع عمر المختار بطلبه مناظرة شيخ زيتوني في مسائل العقيدة (184).

184– لم أحضر شخصيّاً هذه المناظرة. لكن استطعت الحصول على تفاصيلها من بعض الأصدقاء الذين واكبوها. وقد أقيمت في شهر جانفي 2014 لمدّة 3 أيام ما بين صلاتي المغرب والعشاء في جامع خالد بن الوليد، وتمحورت حول مفهوم التوحيد والأسماء والصفات الإلهيّة. وقد كان مقترحاً أن تتواصل هذه المناظرة فترة أسبوع أو اثنين إن اقتضت الحاجة، إلاّ أنّ مرتادي الجامع بعد مرور 3 أيام من الحديث حول الاستواء والتحيّز الإلهي، ضاقوا ذرعاً بهذا النقاش الذي لم يفهموه ولم يفهموا أصلاً سبب الكلام فيه، فطلبوا من الشيخ عبد الله أن يقطع المناظرة، واستجاب لهم.

- ولعلّ من أهمّ ما يمكن ملاحظته في هذا السياق، هو محاولة بعض العناصر السلفيّة تنظيم حلقة لتحفيظ القرآن الكريم مع الاعتراض على تشريك أيّ شخص لا ينتمي إلى مجموعتهم[185]، والعودة إلى تقديم الدروس وتكوين الحلقات المصغّرة في المنازل، وخاصّة من العناصر النسويّة للتيّار، وهو ما يؤكّد استجابة القواعد السلفيّة للتوجّه المعلن من قياداتهم بالتّراجع والانغلاق.
- وفي ما يخصّ معارك إمامة خُطب الجمعة، فقد تقلّصت تدريجيّاً إلى أن حسمت نتائجها لصالح الأقوى، أي إما الطرف السلفي أو باقي المصلّين في كلّ جامع من المنطقة. ولم ينجح التيّار السلفي في الاستحواذ إلاّ على 4 جوامع من جملة 27[186]. كان ذلك في الأشهر الأخيرة من سنة 2013، ولكن الإجراءات الأمنيّة التي اتّخذتها الحكومة مطلع سنة 2014، طالت إمام جامعي عمر المختار وحيّ مراد الذين أوقفا بتهمة الاستيلاء على منبر والتحريض على العنف. وما إن تمّ تعين إمامين جديدين للجامعين المذكورين من قبل وزارة الشؤون الدينيّة حتّى علت حالة من الغضب والاستنكار في صفوف المجموعات السلفيّة بالمنطقة لما اعتبروه تدخّلاً في شؤون المصلّين وتحكماً في بيوت الله. وقد تصرّفت كلّ مجموعة بما كان متاحاً لها من إمكانيّات وقدرات، فهجر جلّ المصلين جامع عمر المختار في صلاة الجمعة[187] ليلتحقوا بجامع الخضر حيث وجدوا خطاباً أقرب إلى قناعاتهم وتوجّهاتهم، فيما نصّب مرتادو جامع حي مراد إماماً من بينهم ورفضوا أيّ تعيين من الوزارة.

وبوجه عامّ، يمكننا القول إنّ تنفّذ التيّار السلفي وتحكّمه في إدارة الجوامع بمنطقة سيدي حسين قد تقلّص إلى أدنى حدوده، وذلك مقارنة بين أهمّيّة عدد المنتسبين لهذا التيّار بالمنطقة وانحسار الفضاءات المسجديّة التي ما زال بإمكانهم النشاط فيها.

185– طلبت مجموعة من السلفية في جامع بيت المقدس إمامه الخطيب (الشيخ سالم) بتحفيظهم القرآن الكريم ولكن دون السماح لأي شخص آخر بالحضور في حلقتهم التي أرادوا أن تكون في الجامع, لكن الإمام رفض طلبهم هذا.

186– وهي على التوالي جامع حي مراد وجامع ابراهيم الخليل وجامع بلال وجامع عمر المختار مع ملاحظة أن عدد الجوامع بمنطقة سيدي حسين في تنامي مستمر منذ العام الأول من اندلاع الثورة وإلى اليوم.

187– حضرت صلاة الجمعة بحي عمر المختار ولم أجد في الجامع سوى العدد القليل من المصلين من الشيوخ وبعض الأطفال.

2. الفضاء الاقتصادي والتجاري

لن يتّسع كلامنا في هذا الجزء من البحث النشاطات الاقتصاديّة والتجاريّة الموجودة بمنطقة سيدي حسين، ولكن سيقتصر على تلك التي نشطت فيها العناصر السلفيّة واشتغلت بها، وعلى هذا الأساس قسّمنا هذا الفضاء إلى ثلاث مجالات رئيسيّة، هي: المحلاّت التجاريّة، والباعة المتجوّلون، والنقل الجماعي.

أمّا المحلاّت التجاريّة، فقد تزايد عدد السلفيّين العاملين في هذا المجال، سواء كانوا أصحاب مشاريع أو أجراء. كما تنوّعت تخصّصاتهم وتطوّرت لتشمل المخابز وتجارة السيّارات بعد أن كانت مقتصرة على دكاكين بيع المواد الغذائيّة أو الفواكه الجافّة.

ولقد تعاملنا شخصيّاً مع العديد من السلفيّين الذين يعملون في مجال بيع الملابس الجاهزة أو المستعملة، ولاحظنا طريقة تصرّفهم مع الزبائن وإدارتهم لمفاوضات البيع والشراء معهم، وقد لاحظنا اختلافاً تامّاً لتصرّفاتهم مع نمطيّة الشدّة والغلظة الشائعة عن الشخصيّة السلفيّة، حيث كانوا يستقبلون الزبائن بكثير من الحفاوة، بل وبروح الدعابة في بعض الأحيان، ولا يتحرّجون في التعامل مع النساء والفتيات.

وممّا لاحظنا أيضاً أنّ بعض المحلاّت التي تمتلكها عناصر سلفيّة كانت تبيع الملابس الداخليّة للجنسين بدون تستّر أو تعتيم، وفي ذلك خروج عن الحرص المعتاد من أبناء هذا التيّار على الابتعاد عن كلّ شبهة كبيرة أو صغيرة تتنافى والورع (كما يفهمونه). وكان اعتقادنا أنّ هذا قد يكون من باب الاستثناءات التي لا يمكن تعميمها أو القياس عليها في بقيّة المجالات، لولا ملاحظتنا تكرّر أشكال أخرى لنفس طبيعة هذا التجاوز في مجالات أخرى. ومن ذلك وجود محلّ لبيع وشراء الآلات المستعملة والخردة على ملك شخص سلفي[188]، والحال أنّ ضمن منتجاته المعروضة علب جعّة فارغة (السلتيا) الموجّهة إلى الرسكلة وإعادة الاستغلال. ومن ذلك أيضاً عرض بعض محلاّت

188– هذا ما قام به الإمام السلفي السابق لجامع بلال بحيّ الجيارة.

بيع الفواكه الجافّة التي يديرها سلفيّون لمشروب (سلستيا)[189] المعروف لدى الجميع بأنّه المكوّن الأساسي لتركيب مستحضر مسكر[190]. إنّ هذين المثالين يبيّنان بوضوح أنّ عدداً من المنتسبين لهذا التيّار والعاملين في مجال التجارة، يتغاضون عن بعض التفاصيل التي تُعتبر تجاوزات في عرفهم قد تصل حدّ التحريم بهدف الكسب المادّي واستزادة الربح.

وقد تعزز الحضور السلفي في المجال التجاري بعد أن شهد عدد من قياداته المحلّيّة نقلة نوعيّة على المستوى المادي، مما سمح لهم ببعث مشاريع اقتصاديّة وتجاريّة متفاوتة القيمة وفي مجالات متعدّدة. ومن المشاريع المستحدثة للتيّار السلفي في منطقة سيدي حسين مخبزة تابعة لأحد قياداته الشبابيّة[191]، تُعتبر تكلفة إنشائها نقلة نوعيّة في القيمة الماليّة للمشاريع التي أقامتها الجماعة منذ سنة 2011. وبالطّبع، فإنّ جميع العاملين فيها من منتسبي التيّار. ولعلّ تجارة السيّارات كانت هي الأبرز من ناحية حجم الاستثمار، حيث حضرنا عرض أحد قيادات التيّار السلفي مجموعة من السيارات للبيع يتجاوز سعر الواحدة منها العشرين ألف دينار، مع العلم أنّه لم يكن من التجّار المعروفين من قبل.

كما يتواصل تنامي عدد السلفيّين الملتحقين بمهنة النقل الجماعي والعاملين على كلّ الخطوط الرابطة بمنطقة سيدي حسين والمناطق المجاورة وخاصة تلك التي تتجّه إلى وسط العاصمة[192]، وذلك رغم تفاقم الصعوبات المرتبطة بهذا النشاط بعد تكثيف الحملات الأمنيّة على سيّارات النقل الجماعي إمّا للتثبّت من هويّات راكبيها، أو لمراقبة سوّاقها والتأكّد من احترامهم القانون المنظّم للمهنة، وخاصّة ما يتعلّق بعدد الركاب المسموح بحمله. وتشير معايناتنا إلى أنّ السلفيين العاملين في هذا المجال كانوا الأكثر استهدافاً في هذه الحملات، وهو ما أجبر البعض منهم على حلق لحاهم وتغيير طريقة لباسهم.

189– عصير شعير خالٍ من الكحول. وقد أثار هذا المشروب جدلاً بين أبناء التيّار السلفي، حيث اعتبره الكثير منهم حراماً.

190– التركيبة الكيميائية لمشروب (سلستيا) هي نفسها تركيبة الجعّة لكن دون كحول. وبهذا، فإنّ إضافة القليل من الكحول لهذا المشروب يجعله مسكراً وبطعم الجعّة، علماً أنّ أغلب مستهلكي هذا النوع من المسكرات المصنّعة محليّاً هم أطفال صغار.

191– وهو بلال إمام الخمس لجامع الطارق .

192– وهي على التوالي محطّة الحافلات بشارل نيكول, محطّة حديقة ثامر, منطقة باب الجزيرة.

كما تشير معايناتنا أيضاً إلى أنّ أغلب العناصر السلفيّة المشتغلة بالنّقل الجماعي هم من أصحاب السوابق العدليّة والمنحرفين الذين لا يجدون صعوبة في التعامل مع المشاكل المتعدّدة التي يمكن أن تواجههم في هذا النوع من النشاط[193]، وهو ما يجعل أغلبهم يتعاطون المهنة خارج الإطار القانوني المنظّم لها، وخاصّة استخدام سيّارات غير مرخّصة.

وبنفس المنحى الايجابي لتزايد عدد السلفيّين العاملين في قطاع النقل الجماعي، عرفت نسبة حضورهم بين الباعة المتجوّلين تنامياً بين سنتي 2011 و2014. ولئن كان حجم الاستثمار في هذا النشاط التجاري بسيطاً، فإنّ عائداته تعتبر جدّ محترمة، وهو ما يفسّر حدّة التنافس بين الباعة المنتشرين على الطريق الرئيسي بسيدي حسين[194] وصعوبة إيجاد مكان بينهم. إلا أن التعاون داخل المجموعات السلفيّة سمح للعديد من أفراد التيّار بإيجاد فرصة للعمل في هذا المجال مع توفير الحماية لهم ولبضاعتهم. وربما كان الحافز الأكبر لبعث هذه المشاريع الصغيرة هو تيقّن أصحابها من ترويج بضاعتهم خاصّة بين أفراد الجماعة وعائلاتهم.

ونخلص من المعاينة المباشرة للحضور السلفي في الفضاء الاقتصادي والتجاري بمنطقة سيدي حسين إلى ما يلي:

1- على العكس من الفضاء الديني الذي شهد نقصاً واضحاً للحضور السلفي وتراجعا، فإن تواجدهم في الفضاء الاقتصادي والتجاري في تنامٍ وتطوّر متواصل، وهذا راجع بالأساس إلى قدرة المجموعة على إيجاد موارد رزق لأبنائها والمنتسبين الجدد لها. وغالباً ما تكون هذه المشاريع ناجحة ومربحة، حيث لا تكتفي المجموعة السلفيّة بتوفير الدعم المالي لأفرادها وحماية نشاطاتهم الاقتصاديّة، بل توفّر لهم أيضاً الزبائن. ولن يكون من باب المبالغة لو قلنا إنّ هذه المجموعات بصدد تشكيل سوق داخليّة بين أفرادها وأنصارها تتّسع كلّ يوم بتزايد حجم نشاطاتهم الاقتصاديّة كمّاً ونوعاً.

193- تعتبر مهنة النقل الجماعي من المهن التي يكثر فيها العراك والشجار ولا بد للعامل في هذا المجال أن تكون له القدرة على بسط احترامه في محيط نشاطه وفظ النزاعات المتكررة مع الحرافاء.

194- لسنين عدة رفض الباعة المتجولين على الطريق الرئيسي بسيدي حسين الانتقال إلى محلاّت قارّة بالسّوق البلديّة وخيّروا البقاء على قارعة الطريق العامّ لما وجدوه من ازدهار في تجارتهم بسبب قربهم من الزبائن.

2- وجد الكثير من أبناء التيّار السلفي في تغير مظهرهم الخارجي وسيلة ناجعة للابتعاد عن المضايقات الأمنيّة والمحافظة على مكاسبهم الماديّة، فهم لا ينكرون انتماءهم للجماعة في الأوساط الضيّقة، ولكنّهم لا يعلنونه في الأماكن العامّة، وفي ذلك تعبير واضح عن الحسّ النفعي الذي يربط هذه العناصر بالجماعة ككلّ. فمدى اقترابهم ودرجة انتسابهم للجماعة، تحدّدها موازنات الربح والخسارة بدرجة أولى، ثمّ الانتماء العقدي والفكري بدرجة أقلّ.

3- في حال تقابل المصلحة الماديّة مع بعض الشبهات الدينيّة، يتغاضى عدد كبير من أبناء التيّار السلفي العاملين بقطاع التجارة عن المتّفق عليه داخل الجماعة، مقدّمين بذلك مصالحهم الشخصيّة على الالتزام ببعض الأحكام الفقهيّة. وقد عرضنا فيما سبق مجموعة من الأمثلة تؤكّد الدوافع النفعيّة للانتساب للتيّار السلفي.

4- قدرة الجماعات السلفيّة على احتواء الأشخاص من جميع فئات المجتمع بما في ذلك المنحرفين وأصحاب السوابق العدليّة، وحسن توظيفهم داخل مجالات تجاريّة تتناسب مع إمكانيّاتهم الذهنيّة والبدنيّة، مع العمل على التغيير المرحلي لتصرّفاتهم وقناعاتهم التي تتنافى وسلوكيّات الجماعة.

3. الفضـــــــاء العـــــــام

والمقصود به في هذا السياق، الساحات العموميّة والمقاهي والشوارع.

عرفت جلّ الساحات العموميّة بمنطقة سيدي حسين نشاطاً دعويّاً مكثّفاً نظّمه أنصار الشريعة منذ السداسيّة الأولى من سنة 2011 إلى حدود ماي 2013 تاريخ إصدار قانون منع إقامة الخيمات الدعويّة دون ترخيص مسبق من وزارة الداخليّة. وقد كان هذا القرار على خلفيّة ما سُجّل في هذه المناشط من عنف لفظي وتكفير استهدف بالأساس أجهزة الدولة ووزاراتها. وبالطّبع، رفضت المجموعات السلفيّة العمل بهذا القانون على اعتبار أنّ ما يقومون به من دعوة وتوجيه لا يستوجب

ترخيصاً من أحد[195] أو موافقة بشر مهما كانت سلطته. واستناداً إلى هذه الحجج، أقاموا خيمتهم الدعويّة بمنطقة برج شاكير بتاريخ 12 ماي 2013 دون ترخيص مسبق من السلطات المعنيّة، وهو ما استوجب تدخّل قوّات الأمن وحصول اشتباكات مع هذه المجموعات[196] لإخلاء المكان وإزالة الخيمات. وبعد هذه الحادثة، لم تشهد منطقة سيدي حسين إقامة أيّ خيمة دعويّة أخرى، و لم يحاول السلفيّون استغلال الساحات العموميّة في أيّ منشط آخر.

ومن الملاحظ أيضاً أنّ النشاطات الحزبيّة التي تعقد في هذه الساحات تتعرّض إلى استفزازات عدد من العناصر السلفيّة بالمنطقة، وصلت حد التهكّم والاستهزاء المعلن خاصّة حين تتزامن فعاليّاتها مع أوقات الصلاة.

وجاء قرار الحكومة التونسيّة قراراً بتصنيف أنصار الشريعة ضمن قائمة المنظّمات الإرهابيّة بتاريخ 27 أوت 2013 ليتوقّف العمل الدعوي السلفي[197] في الفضاء العامّ بصفة كلّية. وقد كان من بين الانعكاسات السريعة لهذا القرار في المشهد اليومي بمنطقة سيدي حسين، التراجع البارز للمظهر الخارجي المميز للعناصر السلفيّة، إذ سارع العديد منهم بحلق لحاهم وتغيير طريقة لباسهم خوفاً من المضايقات الأمنيّة أو أيّ إجراء قانوني يمكن أنّ يُتّخذ ضدّهم باعتبار انتمائهم السابق لأنصار الشريعة. وهكذا تقلّص ما كنّا نعرفه من حضور مكثّف لأبناء التيّار في المقاهي والتواصل مع جمهورهم العريض الذي كانوا يرتبطون به من خلال الصداقات الشخصيّة. فقد اعتاد الكثير

195 – عند مناقشتنا بعض الشباب السلفي، أجمعوا على أنّ الدعوة إلى الله فرض على كلّ مسلم، وأنّ رخصتهم للقيام بالخيمات الدعويّة هي رخصة إلهيّة. كما أكّدوا على عدم اعترافهم بالدّولة ومؤسّساتها أصلاً، فكيف لهم أن يعترفوا بهذا القانون؟

196 – أصدرت وزارة الداخلية بلاغاً حول هذه الحادثة بتاريخ 12 ماي 2013 هذا نصّه: «قامت يوم أمس السبت 11 ماي 2013 بعض المجموعات الدينية المتشدّدة في جهة سيدي حسين والمنيهلة بمحاولة نصب خيام دعويّة في أماكن عموميّة دون الحصول على تراخيص قانونية من السلط المعنيّة. ورغم التنبيه عليهم بضرورة الحصول على تراخيص قانونيّة مسبقة أو القيام بهذه الأنشطة داخل الجوامع، إلاّ أنّهم رفضوا الانصياع إلى التحذيرات الأمنيّة، حيث تجمّع حوالي 300 شخص في سيدي حسين تعمّدوا الاعتداء على الوحدات الأمنيّة بالحجارة وقوارير المولوتوف لتتدخّل إثر ذلك الوحدات الأمنيّة باستعمال القوّة وإيقاف ثلاثة أشخاص. وفي السياق ذاته، تدخّلت الوحدات الأمنيّة باستعمال الغاز بالمنيهلة لتفريق المتجمّعين الذين بلغ عددهم حوالي 200 شخص».

197 – عبر المطويّات والكتيبات التي يتمّ توزيعها على المارة وسائقي السيّارات، أو عبر الحديث المباشر والدعوة الشفويّة.

من أبناء التيّار ارتياد المقاهي مباشرة بعد تأدية صلاة الصبح في الجامع[198] لملاقاة الأصدقاء والمناصرين وتبادل أطراف الحديث، وهي العادة التي كادت أن تختفي تماماً ليغدو الحضور السلفي في هذه الفضاءات ضعيفاً ويتركّز على مقهيين أو ثلاث في أقصى الحالات، وهي مقاهٍ إمّا على ملك أحد السلفيّين أو شخص قريب منه.

القسم 2 عوامل تطوّر الظاهرة السلفيّة

يمكن تقسيم العوامل التي ساهمت في تشكيل المشهد الحالي للظّاهرة السلفيّة في العموم وفي منطقة سيدي حسين بصفة خاصّة إلى قسمين كبيرين. الأوّل يتعلّق بالقرارات والإجراءات المتّخذة من قبل أجهزة الدولة كالحملات الأمنيّة ومنع التظاهرات والنشاطات الميدانيّة. ويخصّ الثاني العوامل الأخرى التي لا علاقة لها بأجهزة الدولة كالانقسامات الداخليّة والتأثّر بالأحداث والأوضاع الإقليميّة.

تدخّل أجهزة الدولة

لو أردنا تحديد تاريخ واضح بدأت فيه أجهزة الدولة بالتأثير الفعلي على الظاهرة السلفيّة وانتشارها ميدانيّاً، لكان يوم 27 أوت 2013 أفضل تاريخ لذلك، حيث أعلنت الحكومة التونسيّة عن تصنيفها أنصار الشريعة ضمن قائمة المنظّمات الإرهابيّة، واستتبعت هذا الإعلان بجملة من القرارات التي ساهمت إلى حدّ كبير في تحديد المشهد الحالي للظّاهرة.

198 – تمّ إعلان هذا القرار من قبل رئيس الحكومة التونسيّة عليّ العريض الذي بيّن في تصريحه أنّ هذا التنظيم أثبتت التحقيقات تورّطه في الاغتيالات لعدد من الرموز السياسيّة على غرار الشهيدين شكري بلعيد ومحمّد البراهمي، وكان ينوي اغتيال المزيد. فضلاً عن تورّطه في حادثة الجنود في جبل الشعانبي واعتدائه على أعوان الأمن. وأضاف العريّض أنّ هذا التنظيم متورّط في تجميع الأسلحة وتخزينها بهدف التخطيط للانقضاض على السلطة مشيراً إلى أنّ هيكلته عسكريًّة تنقسم إلى قسمين: قسم مدني مهمّته جمع المعلومات، وقسم عسكري مهمّته التنفيذ وجمع الأسلحة وتخزينها.

أ- الحملات الأمنية

لم تغب الحملات الأمنيّة على منطقة سيدي حسين منذ الأشهر الأولى من سقوط النظام السابق، ولكنّها ازدادت تركّزاً وكثافة بعد بداية الأحداث الإرهابيّة التي شهدتها البلاد وتورّط بعض المحسوبين على التيّار السلفي الجهادي فيها، وذلك باعتبار أنّ هذه المنطقة من أكثر الأحياء الشعبيّة احتضاناً للعناصر التي يجب مراقبتها.

وإثر تصنيف أنصار الشريعة تنظيماً إرهابيّاً، انتقلت المداهمات الأمنيّة من استهداف الأفراد إلى استهداف المجموعات، حتّى ولو كان هدف العمليّة الأمنيّة شخصاً بعينه[199]، وتطوّرت تشكّلات العناصر الأمنيّة المشاركة في هذه العمليّات عدداً وتخصّصاً بعد التأكّد من وجود قيادات سلفيّة مسلّحة داخل الأحياء[200].

وقد أثارت هذه التدخّلات الأمنيّة ردود فعل متباينة بين المتساكنين، حيث اعتبرها البعض ضروريّة، واعتبرها البعض الآخر عمليّات استعراضيّة يقصد منها التخويف والترهيب وأنّه لا وجود لخطر يذكر. ولكن ومع مرور الوقت ونجاح هذه العمليّات في القبض على العديد من العناصر التي ثبت ضلوعها في أعمال عنف وإرهاب[201]، تقلّصت نسبة المحتجّين على التدخّل الأمني والمتعاطفين مع التيّار السلفي[202].

وخوفاً من أيّ مضايقات أمنيّة محتملة أو شبهة تعاون مع إحدى المجموعات السلفيّة، أصبح الكثير من المصلّين يتجنّبون الحديث والوقوف في الطريق العامّ مع الشخصيّات السلفيّة الاعتباريّة والمعروفة بالمنطقة.

199 – والمقصود بذلك إمكانيّة إيجاد بعض الأشخاص المفتّش عنهم في محيط العنصر المستهدف أو الحصول على أيّ معلومة قد تكون مفيدة للجهاز الأمني في أبحاثه.

200 – استنتجنا ذلك بعد المعركة التي دارت بين قوّات الأمن ومجموعة من السلفيّين بمنطقة الجيّارة استخدمت فيها الأسلحة الناريّة.

201 – خاصّة من العناصر المعروفة في المنطقة بتاريخها الإجرامي قبل الالتحاق بالمجموعات السلفيّة.

202 – تختلف أسباب التعاطف مع التيّار السلفي في منطقة سيدي حسين، خاصة وأنّ العدد المقدّر تواجده في هذه المنطقة يعتبر مهمّاً، كالصداقة أو القرابة الأسريّة أو حتّى الاشتراك في الحيّ السكني (ولد حومة).

وعموماً، يمكن القول إنّ العمليّات الأمنيّة استطاعت على الأقلّ أن تؤثّر في مدى انتشار الظاهرة السلفيّة واستقرارها من خلال:

- إبراز مدى خطورة الجماعات السلفيّة التي يستحوذ بعض أفرادها على أسلحة ناريّة وعدم تردّدهم في استخدامها، وهو ما غيّر نظرة الكثير من شباب المنطقة للمنهج السلمي والدعوي لهذه الجماعات وأكّد ما نُسب إليهم من عنف.
- خلق نوع من العزلة الشعبيّة لأبناء التيّار السلفي بعد أن أصبح الكثير من المتساكنين يتفادون صحبتهم والتعامل معهم خوفاً من أيّ شبهة تعاون أو انتساب.
- حالة الارتباك والخوف التي دخل فيها أبناء التيّار السلفي، بعد تعدّد المداهمات الأمنيّة والإيقافات، والتي كانت سبباً في خروج العديد منهم من الجماعة والابتعاد عنها.

ب- منع التظاهرات والتحركات الميدانيّة

شهدت منطقة سيدي حسين خلال سنتي 2011 و2012 تنامياً سريعاً في التحركّات الميدانيّة للمجموعات السلفيّة، وذلك عبر تنظيم جملة من النشاطات والتظاهرات الشعبيّة كالخيمات الدعويّة والمؤتمرات وحملات الإغاثة.

ولقد كان لهذه النشاطات تأثير على متساكني المنطقة الذين واكبوها، وعلى أبناء التيّار السلفي الذين شاركوا في إقامتها وتنظيمها.

وقد فوجئ المتساكنون بالأعداد الغفيرة التي شاركت في هذه التظاهرات وحضرت فعاليّاتها، وكان الجميع تقريباً يتكلّم عن حسن التنظيم وقدرة المجموعات السلفيّة على التنسيق فيما بينها[203]. ورغم تعدّد الآراء بين مستنكر ومرحّب بما أقيم، إلاّ أنّ الجميع اتّفق على حسن المعاملة

203 - نجحت الجماعات السلفيّة في حشد الناس حولها في أغلب تظاهراتها, التي حرصت فيها على حسن التنظيم في أدقّ التفاصيل كتوفير المأوى للسيارات أو تخصيص مجموعة من الأفراد لتسهيل حركة المرور، مع العمل على التنسيق الجيد بينها وبين بقية المجموعات القريبة منها جغرافيا.

الذي لقوه من هذه المجموعات[204]، وهو ما كان مصدر فخر واعتزاز في صفوف الشباب السلفي وفرصة لاستعراض قوّتهم أمام الجماهير.

كما نجحت النشطات الميدانيّة وخاصة منها الدعويّة في استقطاب العديد من شباب المنطقة وفي تأثيث المشهد اليومي للمتساكنين الذين تعوّدوا رؤية السلفيّين في الشوارع والساحات وحفظوا الكثير من شعاراتهم وكلامهم. ولم ينخفض نسق تنظيم هذه النشاطات إلاّ بعد بداية موجة الاغتيالات والعمليّات الإرهابيّة التي عصفت بالبلاد، لتختفي نهائيّاً بعد إعلان الحكومة تصنيف أنصار الشريعة تنظيماً إرهابيّاً.

وبمنع التحركات الميدانيّة والتظاهرات الشعبيّة للتيّار السلفي، استطاعت أجهزة الدولة أن تقلّص من حجم حضور هذا التيّار في المشهد اليومي لحياة المواطنين، وأن تعيق حركة توسّعه وانتشار أفكاره بين صفوف الشباب، حيث توقّفت الأجواء الاستعراضيّة[205] التي اعتمدها السلفيّون لجلب الشباب وقُطعت حبال التواصل التي كانت تربطهم بالكثير منهم. كما استطاعت أن تثبت لمنتسبي التيّار السلفي عموماً ولصغار السنّ منهم خصوصاً، أنه لا علويّة لفرد أو لجماعة على القانون وسلطة الدولة.

ج – غلق الجوامع خارج أوقات الصلاة

كما سبق وأشرنا، فإنّ الجوامع تمثّل قاعدة الانطلاق للفكر السلفي والفضاء الأكثر استقطاباً للشّباب، وذلك عبر استغلاله خارج أوقات الصلاة لتنظيم الدروس والدورات التكوينيّة في شتّى

204 – حرص التيّار السلفي منذ بداية انتشاره بعد 14 جانفي على تقديم الوجه الأفضل للمجتمع وخاصة الفئات المهمّشة منه مستهدفاً بذلك تحقيق الحاضنة الشعبيّة التي ستضمن له الحماية والزاد البشري، وكانت التظاهرات الشعبيّة من الفرص التي عمل من خلالها على البروز بوجه الانفتاح والتسامح.

205 – كاستعمال مضخّمات الصوت لبثّ الأناشيد الجهاديّة أو لتقديم كلمات تربويّة، والتلويح براية العقاب مع توحيد الزيّ بلبس سترات كتب عليها (أنصار الشريعة).

العلوم الشرعيّة وغيرها. وهذا ما جعل إصدار منشور وزاري بغلق الجوامع خارج أوقات الصلاة[206] يمثّل غلقاً لإحدى أهمّ الوسائل التي يستخدمها التيّار السلفي للانتشار والتوسّع.

وقد واجه هذا المنشور نقداً من بعض مؤسّسات المجتمع المدني واحتجاجات من المصلّين، لكنّ ذلك لم يتواصل طويلاً، باعتبار اقتناع العدد الأكبر منهم بضرورة مراقبة هذه الفضاءات وحمايتها بعد تأكّدهم من استغلالها في أغراض غير التعبّد والتعلّم كتخزين السلاح والتدرّب عليه. وباختصار، فقد زاد هذا القرار في محاصرة العناصر السلفيّة والتضييق عليهم، حيث لم تعد لهم مساحة زمنيّة كافية للتواصل فيما بينهم أو مع غيرهم داخل الجامع.

د – استبدال الأيمّة ومعاقبة المتجاوزين منهم

شهدت منطقة سيدي حسين إيقاف إمامين خطيبين[207] من الجماعات السلفيّة بتهمة الاستيلاء على المنبر، وقد حكما بالسّجن لمدّة ستّة أشهر. وعلى إثر هذا الإيقاف، تمّ تعيين إمامين آخرين في مكانهما، وتغيير بعض الأئمّة في جوامع أخرى. ولقد كانت درجة الاستجابة شبه كلّية لهذه القرارات باستثناء جامع حيّ مراد[208] حيث رفض المصلّون الإمام المعيّن من قبل وزارة الشؤون الدينيّة وقاموا بتنصيب شابّ منهم.

ويبدو أنّ العقوبات الفرديّة للمتجاوزين من أئمّة الجمعة قد نجحت في التــأكيد على علويّة الدولة وقرارات مؤسّساتها. فبالرّغم من وجود بعض العناصر السلفيّة التي لا تزال ترفض الاعتراف بذلك، فإن أغلب جماعاتهم رضخت فعلاً لكلّ الإجراءات المتّخذة من قبل وزارة الشؤون الدينيّة

206- أصدرت وزارة الشؤون الدينية بتاريخ 8 مارس 2014 منشور وزاريا يقضي بغلق الجوامع خارج أوقات الصلاة وينص هذا المنشور على «**غلق المساجد بعد صلاة العشاء وفتحها نصف ساعة قبل صلاة الفجر على أن تغلق بعد ذلك وتفتح من جديد قبل صلاة الظهر**». ولقد برّرت الوزارة هذا القرار «**بالحرص على مزيد إحكام سير المساجد ومنعاً لاستغلال بيوت الله لغايات تتنافى وحرمة هذه الأماكن**».

207– يعتبر هذا الجامع مركز التواجد السلفي في سيدي حسين.

208– حدث هذا في شهر جانفي من سنة 2014، وهما كلّ من إمام جامع حيّ مراد وإمام جامع عمر المختار، وقد عوقب الأوّل بستّة أشهر سجناً والثاني بشهرين.

مثل التعيينات التي شملت الأئمّة وإغلاق الجوامع خارج أوقات الصلاة. ومن هنا، فقد كانت لهذه الإجراءات تأثيرات مباشرة على التيّار السلفي الجهادي وأخرى غير مباشرة.

وتتمثّل التأثيرات المباشرة بالأساس في السيطرة النهائيّة على الجوامع والخطاب المبثوث فيها، ممّا يعني فقدان المجموعات السلفيّة أحد أهمّ وسائل التواصل ونشر فكرها داخل القواعد الجماهيريّة من المصلّين.

أمّا التأثيرات غير المباشرة، فقد مسّت الرأي العامّ المحلّي وخاصّة منه الشباب. فإن كان انتساب الكثير منهم للتيّار السلفي تعبيراً عن التمرّد وبحثاً عن صورة القوّة والاستقلاليّة، فإنّ هذه الإجراءات أثبتت مدى عجزهم أمام هيمنة الدولة وقوّتها الماديّة، وأنّه لا سبيل لهذه المجموعات إلاّ الرضوخ للمؤسّسات الرسميّة واحترام القانون. وطبيعيّ أن تكون هذه التأثيرات قد مسّت الجسم الداخلي للتيّار السلفي، حيث تسبّبت الإجراءات المذكورة في إثارة حالة من الشكّ والتوتّر داخل قواعده.

إنّ المتأمّل في المشهد الحالي للظّاهرة السلفيّة في عموم البلاد وفي منطقة سيدي حسين بصفة خاصّة سيلاحظ التراجع البارز الذي يشهده انتشار هذه الظاهرة وأفكارها، بل قد يجوز التحدّث عن تفكّك داخلي وتلاشٍ، باعتبار ما تعيشه الجماعات السلفيّة من انسحابات جماعيّة وتوتّرات داخليّة.

ولقد بينا في ما سبق الدور الذي لعبته الدولة وأجهزتها في محاصرة هذه الظاهرة وإخضاع عناصرها لسلطة القانون وحددنا تاريخ إعلان تصنيف أنصار الشريعة ضمن المنظمات الإرهابيّة وما تلاه من قرارات وإجراءات حكوميّة، كبداية فعليّة في التأثير المباشر على هذه الظاهرة وإعادة تشكيليها على أرض الواقع. ومع أن هذه القرارات أثبتت نجاعتها وقدرتها على محاصرة المدّ السلفي والتصدّي له، فإنّ ذلك لا يعني انحصار عوامل تطوّر الظاهرة السلفيّة داخل هذه الإجراءات. فالمشهد الحالي للظّاهرة في منطقة سيدي حسين لا يمكن إرجاعه إلى تدخّل الدولة وأجهزتها فحسب، إذ توجد عوامل أخرى ساهمت قبل ذلك وبعده في إضعاف هذه الظاهرة وتقليص انتشارها.

القسم 3 عوامل أخرى

1. المقاومة المجتمعيّة

مع بداية الانتشار السلفي داخل الأحياء الشعبيّة ووضوح أفكاره وما يدعو إليه من تزمّت وتعصّب مذهبي، كانت ردّة فعل المجتمع أفراداً ومؤسّسات سريعة ومباشرة. فقد بادرت العديد من الجمعيّات بتنظيم ندوات فكريّة بحثت من خلالها هذه الظاهرة، وتمّ اقتراح بعض الآليّات الكفيلة بالحدّ من انتشارها وإمكانيّة استيعابها في المجتمع. كما تداعت بعض المؤسّسات الأخرى ذات الصبغة الدينيّة، مثل مدارس العلوم الشرعيّة والجمعيّات الزيتونية[209] لتلبية الحاجة المعرفيّة للدّين لعموم الناس وتمكينهم من الحجج الشرعيّة لمحاججة أبناء التيّار السلفي. ويبقى أهمّ دور لعبه المجتمع للتصدّي لهذه الظاهرة، هو وقوف عموم المصلّين في وجه الزحف السلفي على الجوامع وخوض المعارك لمنعهم من الاستيلاء على المنابر والاستحواذ على الخطاب الديني.

2. الانقسامات الداخلية

منذ بداية انتشار الظاهرة السلفيّة، انطلقت معها حرب الزعامات على المستوى المحلّي والوطني. وقد بلغت حدّة التنافس بين القيادات السلفيّة الجهاديّة درجة كبيرة من التوتّر وصلت حدّ طلب المباهلة[210]. وتعمّقت الاختلافات داخل التيّار السلفي الجهادي بعد إعلان تأسيس تنظيم أنصار الشريعة في تونس في أفريل سنة 2011، حيث انضمّ البعض لهذه الجماعة بينما بقي البعض الآخر موالياً للقيادات التي فضّلت البقاء خارج التنظيم[211]. وقد كان من انعكاسات هذه الانقسامات على العمل الميداني، هو ضعف التنسيق بين مكوّنات التيّار الجهادي ككلّ وتشتيت

209– جملة الجمعيّات التي تدرّس العلوم الشرعيّة بنفس مقرّرات جامع الزيتونة سابقاً كجمعيّة إحياء التعليم الزيتوني.

210– المباهلة في الإسلام هي الملاعنة، أي الدعاء بنزول اللعنة على الكاذب من المتباهلين (المتلاعنين)، والبهل هو اللعن كما جاء في القاموس المحيط وتاج العروس. وقد طلب أبو أيّوب المباهلة مع الشيخ حسن السالمي بعدما اتهمه هذا الأخير بكونه عميلاً للنّظام السابق.

211– من أبرز هذه القيادات الخطيب الإدريسي.

جهوده وبروز العديد من المشاكل الشخصيّة بين أبناء التيّار وخاصّة ما تعلّق منها بالجانب المادي[212] وتقييم أداء القيادات. وعلى سبيل المثال، فقد كان للشّيخ الخطيب الإدريسي لقاء جماهيري في منطقة سيدي حسين بتاريخ 17 ديسمبر 2012، في حين كانت العناصر المنتسبة لأنصار الشريعة بالمنطقة نفس اليوم منشغلة بإعداد قافلة إغاثيّة.

3. انعكاسات الأحداث الإقليميّة

شكّلت الأحداث الإقليميّة عاملاً من أهمّ العوامل التي ساهمت في إضعاف التيّار السلفي وتشتّته. فبعد التحاق العديد من الشباب بجبهات القتال في ليبيا ثمّ سوريا، فقد التيّار السلفي الكثير من أنصاره وعناصره النوعيّة. ولقد حذّرت بعض القيادات الجهاديّة من الداخل والخارج من خطر إفراغ البلاد من مجاهديها والسفر إلى سوريا، وما يسبّبه ذلك من استنزاف للمخزون البشري للتيّار[213] وإضعافه في بلد هو في حاجة ماسّة إليهم.

كما أثّرت الخلافات الداخليّة للمجموعات الجهاديّة المقاتلة في سوريا على العلاقات بين أبناء التيّار السلفي في عموم البلاد التونسيّة. فبعد دخول جبهة النصرة وتنظيم الدولة الإسلاميّة في العراق والشام في مواجهات دامية، وكفّرت كلّ جهة الطرف الآخر، انقسم الشباب السلفي في منطقة سيدي حسين بين مؤيّد لجبهة النصرة ومؤيّد لتنظيم الدولة.

4. الطبيعة النفسيّة لمنتسبي التيّار السلفي وتركيبته البشريّة

إنّ جلّ أبناء التيّار السلفي من الفئات المهمّشة في المجتمع وتعاني الجهل والانحراف والفقر. ولعلّ ذلك من جملة الأسباب التي تفسّر ضعف هذه المجموعات وبطئها في التنظّم والتهيكل، خاصّة مع قلّة الكوادر والإطارات التي لها القدرة على المساهمة في ذلك. ثمّ إنّ انتساب الكثيرين للتيّار

212– مطالبة بعض العناصر القاعديّة تمكينهم من فرص لتحسين أوضاعهم الماديّة كما حصل مع بعض القيادات.

213– ممّا لاحظنا في هذا السياق عدم عودة أيّ من الشباب السلفي الذي سافر من سيدي حسين إلى سوريا بغرض الجهاد.

السلفي لم يكن لأسباب فكريّة أو عقديّة بقدر ما كان لأسباب نفعيّة وانتهازيّة يُرجى منها تحسين الوضعيّة الماديّة والاجتماعيّة.

فنحن نجد أنّ العديد من الشباب الملتحق بالتيّار السلفي عاطل عن العمل، يملأ الفراغ كلّ وقته. ومن هنا، فإنّ انضمامه للجماعات الجهاديّة فيه استجابة لرغبة البحث عن المغامرة وخوض تجربة جديدة كبقيّة أقرانه في الحيّ. وإن كان الطابع التمرّدي والوثوقي لهذا التيّار يستهوي الكثير من الشباب في بادئ الأمر، فإنّه ومع مرور الوقت وانتفاء المصلحة الماديّة والحاجة النفسيّة، ينتفي مبرّر بقائه، خاصّة في ظلّ ثقل التبعات.

خـــــاتـــمـــة

تشهد الظاهرة السلفيّة داخل منطقة سيدي حسين تراجعاً واضحاً على مستوى الانتشار واستقطاب الشباب، وهي حالة نقدّر أنّها لا تخصّ هذا الحيّ الشعبي، بل تنسحب على أغلب مناطق البلاد التونسيّة، على ما أكّدته بقيّة البحوث الميدانيّة لوحدة البحث حول السلفيّة التابعة للمعهد التونسي للدّراسات الإستراتيجية.

ورغم أهميّة الدور الذي لعبته أجهزة الدولة في محاصرة هذه الظاهرة والحدّ من انتشارها، إلاّ أنّ الاستخدام الحصري للقوى الصلبة والتعويل على الحلّ الأمني دون غيره لمعالجة الظاهرة لن ينجح في مستقبل الأيام إلاّ في دعم الحاضنة الشعبيّة لهذا التيّار وتدعيم نسبة المتعاطفين معه. فإذا كنّا أمام ظاهرة مركّبة يختلط فيها الاجتماعي بالاقتصادي والفكري والسياسي، فإنّ معالجتها ستكون منطقيّاً من نفس جنس تشكّلها، وستحتاج الدولة ضرورة إلى إستراتيجيّة على المدى المتوسّط لتجسيم معالجة شاملة تأخذ بعين الاعتبار كلّ هذه المركّبات. وفي هذا السياق واستناداً لنتائج الدراسة المنجزة، نقترح بعض الإجراءات العمليّة المتعلّقة بالحيّ المشتغل عليه والتي يمكن إدراجها ضمن خطّة وطنيّة لاستيعاب الظاهرة السلفيّة، نجملها في ما يلي:

1- العمل على إيجاد توازن اجتماعي داخل الأحياء الشعبيّة والتقليل من الكثافة السكانيّة وتوفير سكن لائق (المساكن الاجتماعيّة في حيّ عمر المختار وحيّ 25 جويلية).

2- توفير العدد الكافي من الفضاءات الثقافيّة والرياضيّة التي تسمح للشابّ باستثمار طاقته وتطوير أفكاره ومعارفه.

3- إيجاد مؤسّسات حكوميّة تعتني بالتّعليم الديني داخل الأحياء الشعبيّة، أو التعاون مع جمعيّات وطنيّة لها القدرة على القيام بهذه المهمّة كخطوة أوليّة في انتظار إصلاح هيكلي للتّعليم الديني في المدارس والجامعات التونسيّة.

4- تحسين المستوى المادّي لسكّان الحيّ والتقليص في نسبة البطالة بين شبابه، وذلك بالتّشجيع على الاستثمار فيه واستغلال المساحات الشاسعة من الأراضي التابعة للدّولة فيه.

الشّباب الجهادي في دُوّار هيشر: دراسة حالة إثنوغرافيّة

جهاد الحاج سالم

1. مقدّمـــــــة

أ. موضوع الدراسة

انعقد شبه إجماع في أغلب الدراسات والتقارير والخطابات بمختلف ضروبها، علميّة وسياسيّة وإعلاميّة، على كون التيار الجهادي في تونس يجد أرضيّة انتشاره المثلى في أحزمة المدن الكبرى وأحيائها الشعبيّة المتضخّمة بفعل وفود عدد وافر من الساكنة الريفيّة والتحديث القسري. فهي تمثّل بالنّسبة للجهاديّين الأماكن المفضّلة للدّعوة والتعبئة الجماهيريّة، ومجالاً حيويّاً لأنشطتهم. وقد حال تعطّل مسار التصنيع وانحصاره في قطاعات محدودة، كالصّناعات التحويليّة وصناعة الملابس والنسيج، دون توفّر شروط اندماج الوافدين في النسيج المديني بالكامل، وهو ما أدّى إلى تحوّل التجمّعات السكنيّة العفويّة حول المدن إلى «فضاءات هامشيّة» تعاني من الهشاشة والإقصاء الاجتماعي، وتنتشر فيها بشدّة مظاهر الانحراف والجريمة والاقتصاد اللاشكلي. كما حوّلها كذلك إلى «فضاءات احتجاجيّة» تتخلّق في رحمها الهويّات الرّافضة، مثل مجموعات موسيقى الرّاب ومشجّعي كرة القدم، والهبّات الشعبيّة المناهضة والثوريّة، كما شهدت على ذلك الثورة التونسيّة.

وقد مثّل الانتشار الشديد الذي حقّقه التيّار الجهادي داخل الأحياء الشعبيّة بعد الثورة، وأساساً في صفوف شبابها، محلّ جدل واسع في الدوائر السياسيّة والإعلاميّة. خصوصاً، بعد حظر تنظيم أنصار الشريعة الجهادي واتّهامه مباشرة من قبل المصالح الحكوميّة والأمنيّة بالوقوف وراء

أعمال إرهابيّة شهدها البلاد على مدى السنوات الثلاث الفارطة. وقد سُجّل، في خضمّ ذلك، غياب الخطاب العلمي، الموضوعي والرصين، الذي بمقدوره استكشاف الظاهرة بعيداً عن الأحكام المعياريّة والتجاذب السياسي.

في هذا الإطار، تتنزّل هذه الدراسة حول قسم من التيّار الجهادي في تونس يتعلّق بشدّة استقطابه لشباب الأحياء الشعبيّة. وذلك من خلال دراسة حالة إثنوغرافيّة للشّباب الجهادي في حيّ دُوّار هيشر الشعبي، الذي شهد منذ 2011 إبّان الثورة انتشاراً كثيفاً للتيّار الجهادي بمختلف فعاليّاته وانخراطاً شبابيّاً واسعاً في صفوفه.

ب. صياغة الإشكاليّات

نهضت هذه الدراسة على جملة من الافتراضات الأساسيّة مستقاة من أعمال بحثيّة سابقة. أوّلها أنّ قاعدة التيّار السلفي الجهادي، على نحو انبثاقه وامتداده في تونس، هي قاعدة شبابيّة هامشيّة بالأساس[214]. ويبرز ذلك من جهة انتشاره في صفوف ساكنة شابّة تقطن فضاءات حضريّة ذات مميّزات اجتماعيّة هامشيّة، يُشار إليها تواضعاً في الخطاب العمومي بشباب الأحياء الشعبيّة. وقد انخرط هؤلاء الشبّان في حِراك يعتمل تحت يافطة عامّة عنوانها التيّار السلفي الجهادي ضمن مسار حشد إيديولوجي ذو منهل ديني صارخ، مثّل تنظيم أنصار الشريعة محاولة في هيكلته فشلت إثر اصطدامه المباشر مع الدولة. وإلى حدود ذلك الوقت، انتهج الشباب الجهادي استراتيجيّة انتشارٍ وفعلٍ، في ظلّ مناخٍ من الحريّات العامّة، تكثّف مضمونها الحركي في مقولة «الدّعوة» التي شكّلت في بداياتها، ولو نسبيّاً، مفاصلة مع استراتيجيّة العمل الجهادي التقليديّة الممثّلة في الجهاد المسلّح[215].

غير أنّ هذه الاستراتيجيّة الدعويّة لم تتّخذ شكلاً حزبيّاً أو جَمْعويّاً يخضع لمحدّدات الانتظام المدني التي تمليها الثقافة السياسيّة التونسيّة، بل بقيت تُمارَس ضمن شبكات ممتدّة تفتقر إلى الهيكلة

---

214 – غربالي (فؤاد)، **الشباب التونسي والحركة السلفيّة: أيّة دلالة سوسيولوجيّة؟**، ورقة قدّمت إلى ندوة "**إشكاليات الدّين والتديّن: أسئلة، مقاربات، نماذج**"، تنظيم مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، الرباط، 6/5 أكتوبر 2013.

215 - Gartenstein-Ross (Daveed), “Ansar al-Sharia Tunisia’s Long Game: Dawa, Hisba & Jihad”, *CCT Research Paper*, May 2013, p.11.

والتّراتب الهرمي الشكلي والصفة القانونيّة الرسميّة إزاء الدولة، متّخذة شكل مجموعات من الشباب الجهادي المتناثرة في مناطق متعدّدة على مدى البلاد. والملاحظ أنّها مجموعات منتظمة إمّا حول مرجعيّة ترابيّة أو مشيخيّة، تتغذّى من التفاعلات اليوميّة المباشرة بين المريدين والأنصار، ويوحّدها توجه إيديولوجي مشترك[216]. وإن كانت يافطة «التيّار الجهادي» مؤشّرة على حراك منفلت من عقال الهيكلة، فإنّ يافطة «تنظيم أنصار الشريعة» كانت مؤشّرة على حركة تسعى إلى هيكلة مجموعات التيّار المتناثرة على قاعدة مشروع سياسي جهادي. غير أنّها لم تنجح في نقلها بالكامل من المستوى اللاشكلي الصُّغْرَوي إلى مستوى التشكّل المؤسّساتي الأشمل، لتنهار التجربة إثر حظر تنظيم «أنصار الشريعة» من قبل «حكومة الترويكا» الثانية في أوت 2013 على خلفيّة ثبوت تورّطه لديها في عدد من الأعمال الإرهابيّة وتخطيطه لتغيير نظام الدولة عبر العمل المسلّح[217].

وبأيّة حال، كان انتشار هذه المجموعات من الشباب الجهادي يتمّ في الأحياء الشعبيّة داخل عدد من الفضاءات، التقليديّة والمستحدثة، ذات الوظائف الدينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة المتمايزة والمتداخلة. وذلك من خلال جملة من الأنشطة والممارسات التي تحشد نموذجاً معياريّاً متخيَّلاً ومتعيّناً في جماعة المسلمين الأولى أو «السلف الصالح» تبلوره الإيديولوجيا الجهاديّة وتسعى إلى نشره على مستوى الساحات المحليّة والمعيش اليومي، مشكّلة حركة اجتماعيّة جذريّة مضادّة لنمط العيش السائد تحمل في طيّاتها مشروعاً سياسيّاً طموحه إعادة هيكلة الروابط الاجتماعيّة التي توثّق عرى الأفراد بعضهم ببعض وبالدّولة وفق قيمٍ وترتيباتٍ جديدة[218].

وفي مدار هذه الافتراضات العامّة، توجّهنا إلى دراسة حالة مجموعات من الشباب الجهادي تنشط بقوّة في حيّ دُوّار هيشر الشعبي سعياً إلى طرق عدد من الإشكاليات البحثيّة التي بلورناها كالتّالي:

216 - Merone (Fabio) & Cavatorta (Francesco), “Salafist Mouvance and Sheikh-ism in the Tunisian Democratic Transition”, *Working Papers in International Studies*, No. 7, Center for International Studies: Dublin City University, 2012, p. 9.

217 - Merone (Fabio) & Volpi (Frédéric), “Trajectories of Tunisian Islamism”, in ***Islamism and the Arab Uprisings***, Center for the Advanced Studies of the Arab World, June 2014, pp.15-16.

218 – السعيداني (منير)، "**صنع المعيش ابتداع الثقافة: ملاحظات في بعض مظاهر المعيش اليومي الإسلامي**"، ورقة قدّمت إلى ندوة "**مداخل التفكير في الإسلام اليومي: الإشكاليات، المناهج، النماذج**"، تنظيم مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، تونس، 02 مارس 2014.

من هو الشباب الجهادي بدُوّار هيشر؟ كيف تجري ديناميكيّات حشد الإيديولوجيا الجهاديّة في معيشه اليومي وحِراكه؟ كيف تشكّلت ساحة التيّار الجهادي في الحيّ؟ وما هي العمليّات التي يعيشها هذا الشباب ضمنها؟

ج. دُوّار هيشر: حيّ شعبي

تمثّل دُوّار هيشر إحدى المعتمديات الثماني بولاية منّوبة، وتعتبر من أكبر التجمعّات السكانيّة وأهمّها بالضّاحية الغربيّة لتونس الكبرى. وقد بدأت في التشكّل، منذ بداية السبعينات، على وتيرة ديناميكيّة حضريّة هامشيّة تغذّيها هجرة ساكنة ريفيّة وافرة من الشمال والوسط الغربي بالأساس[219]. وقد كانت، إلى حدود سنة 2004، ملحقة بولاية أريانة إلى جانب حيّ التضامن، قبل أن يعاد إلحاقها إداريّاً بولاية منّوبة رغبة من السلطات في تحسين وضعيّة ساكنتها الاجتماعيّة والاقتصاديّة من خلال دمجها بمعتمديات أخرى فلاحيّة أو تتوفّر على مستوى عيش أفضل (مثل منّوبة وطبربة، الخ...). وبلغت مساحة دُوّار هيشر سنة 2010 9.6 كلم^2 يقطنها 83 371 ساكن[220] موزّعين على 5 عمادات، حسب التقسيم الإداري، وهي عمادات النسيم والرياض والشباب وخالد بن الوليد ودُوّار هيشر.

غير أنّنا لاحظنا أنّ التمثّل الشعبي السائد حول دُوّار هيشر عند ساكنتها يخالف بشدّة التقسيم المجالي الذي تعتمده السلطات الإداريّة. فالسّاكنة تتمثّلها بوصفها حيّاً لا معتمديّة، وتقسّم عماداتها إلى «حُوَمْ» (جمع حَوْمَة) على طراز حومة الغِيرَان وحومة الحبّاسي وحومة جلاص، الخ... ودون الخوض في شأن التعارض بين تمثّلات المجال في كلّ من دائرتي المعيش والتقسيم الإداري، خيّرنا تناول دُوّار هيشر في مستوى البناء التحليلي كحيّ شعبي أخذاً بمعطيين أساسيّين. أوّلهما قُرْب ذلك من التمثّل المعيش لدُوّار هيشر السائد لدى ساكنتها، حيث يتدخّل المعيش في بناء الحيّ أكثر من التحديد الإداري أو المعماري، وهو يشكّل جمعاً من البناءات تشترك في التسمية والخصائص

219 - Chabbi (Morched), ***Environnement urbain et identification d’action d’amélioration dans la commune d’Ettadhamen***, Rapport final, Urbanconsult : Tunis, Mars 2000, p.8.

220- Ministère du Développement Régional et de la Planification, ***L’Indicateur de Développement Régional: Gouvernorat de Manouba,*** Tunis, Septembre 2012, p.5.

الموضِعيّة[221]. وثانيهما، الديناميكيّة الهامشيّة التي تطبع دُوّار هيشر كتشكلّ حضري كما تشير إشكالات البنية التحتيّة والطرقات والخدمات والسكن العشوائي، والتفكّك الاجتماعي والاقتصادي الذي تعاني منه كما تشير نسب الفقر والبطالة المرتفعة، وهو ما يكسبها بوضوح صفة «الحيّ الشعبي».

2. المنهجيّة

أ. تصميم الدراسة

تعتمد هذه الدراسة على منهجيّة تجمع بين مقاربتي الإثنوغرافيا ودراسة الحالة، تماشياً مع سعيها إلى استكشاف الديناميّات الداخليّة لما نعتبره ساحة حركة اجتماعيّة جذريّة تشكّلها مجموعات من الشباب متموقعة داخل حيّ شعبي. وفي سبيل ذلك، توجّب الاقتراب من هذه المجموعات لاستكشاف معيش فاعليها وأنشطتهم وطرق استيعابهم لتجاربهم عبر استخدام أداتي استقصاء أساسيّتين، وهما الملاحظة المركّزة والمقابلات البحثيّة المفتوحة المدعّمتين بالمعطيات الكميّة.

ويؤشّر مفهوم الإثنوغرافيا على العمليّة البحثيّة التي تروم درس مجموعة اجتماعيّة بهدف استكشاف أسلوب معيشها وفهمه وتأويله من منظور فاعليها[222]. وهو مجهود بحثي ذو طابع كيفي يقوم على درس سلوك الفاعلين في مستوى معيشهم اليومي، عبر جمع المعطيات الميدانيّة باستعمال تقنيات الملاحظة المنتظمة والمحادثة البحثيّة[223]. ولا تدّعي المقاربة الإثنوغرافيّة الالتزام الكامل بقيمة الموضوعيّة أو السعي وراء «الحقائق المطلقة»، بل تدمج ذاتيّة الدارس في مسار بحثي منتج لتأويلات محدودة حول ظواهر مخصوصة ومعيّنة في المكان والزمان[224]. لكن مع ضرورة

221 - Belhédi (Amor), ***Repères pour l'Analyse Spatiale de l'Espace***, Tunis : Cahiers de CERES, 1998.

222 - O'Leary (Zina), ***The essential guide to doing research***, London: Sage Publications, 2004, p.118.

223 - Hammersley (Martyn), ***Reading ethnographic research: a critical guide***, London: Routledge, 1990, p.35.

224 - Emerson (Robert), ***Contemporary Field Research: A Collection of Readings***, Illinois: Waveland Press, 1983, p.121.

الولوج إلى عمق الظواهر دون الوقوف عند سطحها، للإمساك بدوافع وديناميكيّات واستراتيجيّات الفاعلين التي تحوكها، أي ممارسة ما يوسم بـــ«الوصف الكثيف» [225].

أمّا مقاربة دراسة الحالة، فتُعرّف بوصفها مساراً بحثيّاً يسعى إلى درس ظاهرة حيّة في حدود سياق محدّد بدقّة باستعمال وسائل استقصاء متعدّدة، وتكون في العادة ظاهرة مستجدّة لم يُستوف درسها بَعدُ[226]. ومن منافع هذه المقاربة أنّها تتيح للباحث، من جهة، وضع استكشاف معمّق ومفصّل لكيفيّات الظواهر ومسبّباتها ضمن سياقها الحيّ. كما تتيح له، من جهة أخرى، تبنّي وجهة نظر كليّة عن الظواهر المدروسة بأوجهها المختلفة وفي علاقتها بالظّواهر الأخرى وخصائص سياقها وشروطه.

ورغم سعي الدراسة إلى إنتاج نظريّة متجذّرة (grounded theory)، عبر تفادي إسقاط أطر نظريّة ناجزة على موضوع بحثها[227]؛ إلاّ أنّ النظريّة لا يمكن أن تنبع إطلاقاً من المعطيات الميدانيّة المحض حيث تغدو «**صمّاء في غياب نظريّة تلملمها، وبدورها تصبح النظريّة جوفاء دون معطيات ميدانيّة تملؤها**» [228]. ومثّل ذلك دافعاً كافياً نحو تبنّي هذه الدراسة صيغة مكيّفة من مقاربة النظريّة المتجذّرة، بالتّركيز على بناء نظريّة مستجدّة تستدعي عناصر من نظريّات ناجزة وتدمجها مع العناصر النابعة من عمليّة جمع المعطيات الميدانيّة وتحليلها[229].

ب. الملاحظة المركّزة

توسّلت هذه الدراسة الملاحظة المركّزة أداةً لجمع المعطيات الميدانيّة، بوصفها ضرباً من الملاحظة الإثنوغرافيّة يتيح للدّارس توجيه نظره نحو جوانب مخصوصة من الظواهر المدروسة تتقاطع

225 - Geertz (Clifford), “Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture”, in ***The Interpretation of Culture***s, New York: Basic Books, Chapter 1.

226 - Yin (Robert), ***Case Study Research: Design and Methods***, Newbury Park: Sage Publications Newbury Park, 1984, page 23.

227 - Strauss (Anslem) & Corbin (Janet), ***Basic of qualitative research: Techniques & procedures for developing a grounded theory***, (2nd ed), London: Sage Publications, 1989.

228 - Turner (Bryan), “A New Agenda for Social Theory ?”, in Bryan Turner (ed), ***The New Blackwell Companion to Social Theory***, London: Blackell Publishing, 2009, p.4

229 - Layder (Derek), ***Sociological Practice: Linking Theory & Social Research***, London: Sage Publications, 1998, pp.38-42.

مباشرة مع موضوع بحثه وإشكالاته ورهاناته النظريّة والعمليّة[230]. وقد امتدّت عمليّة الملاحظة المركّزة في هذه الدراسة إلى ما ينيف عن السنة، من منتصف شهر ماي 2013 إلى أواخر شهر جويلية 2014، وتركّزت على محاولة ولوج فضاء مجموعات الشباب الجهادي في الحي، أو ساحة حركتهم الاجتماعيّة. وذلك من خلال حضور عديد الأنشطة التي نظّمتها سواء في الفضاءات العامّة، مثل الخيام والملتقيات الدعويّة، أو في المساجد، مثل حلقات حفظ القرآن، وبعض الأعمال الخيريّة مثل توزيع قفّة العيد. وكذلك انصبّت على محاولة تحديد الخصائص العامّة للشّباب الجهادي في دُوّار هيشر، من جهة تنويعات مُريديه ومساراتهم الاجتماعيّة، إضافة إلى خصائص أسلوب عيشهم من عوائد يوميّة في اللباس والتّفاعل والحديث وما إلى ذلك.

ج. المقابلات البحثيّة المفتوحة

جرت، في خضّم عمليّة الملاحظة المركزّة، بعض المحادثات العفويّة مع شباب جهادي حول مواضيع سياسيّة وإيديولوجيّة وفقهيّة متفرّقة، ركّزنا في طور لاحق على هيكلتها وتعميقها لتكتسب شكل المقابلات البحثيّة المفتوحة. وهي نمط من المقابلات البحثيّة تقع في منزلة وسط بين الحديث العفوي والمقابلة البحثيّة الموجّهة، حيث تكون نابعة عن اتّفاق صريح مُسبق مع الفاعلين المبحوثين وتسير ضمن خطّة يُعيّن الباحث معالمها ويُبقي في حدودها قدراً من التحكّم في نسق الحديث دون أن يقيّد مجراه بالتزامه محاور مضبوطة في دليل محادثة[231]. ووقع اعتماد نمط المحادثة البحثيّة المفتوحة مع المبحوثين من الشباب الجهادي بدُوّار هيشر بدافعين أساسيّيْن. فمن جهة، يتيح هذا النمط من المحادثات البحثيّة جمع أكبر قدر من المعلومات المفصّلة حول مواضيع مختلفة متراكبة في حقل البحث من منظور فَاعِليه أنفسهم. ومن جهة أخرى، فهو يُمكّن الباحث من إقامة نوع من العلاقة الذاتيّة مع المبحوثين تقوم على التبادل والتفاعل الأفقيّيْن دون الخروج عن تحديدات دوره العلمي. ومن شأن ذلك أن يتيح كسب ثقة المبحوثين ممّن أبدوا توجّساً من قبول التعامل البحثي خوفاً من استغلاله لغايات الاختراق أو الاستعلام الأمني.

---

230 - Spradley (James), ***Participant Observation***, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, pp.82-83.

231 - Edwards (Rosiland) & Holland (Janet), ***What is Qualitative Interviewing?***, New York, Bloomsbury, 2013, p30.

وتضمّنت الدراسة 8 مقابلات بحثيّة، 5 منها كانت مع شبّان جهاديّين تتراوح أعمارهم بين 19 و28 سنة، والبقيّة كانت مع أفراد من أبناء الحيّ لهم معرفة واختلاط بالشّباب الجهادي بدُوّار هيشر. ومن بين الشبّان الجهاديّين الخمسة، واحد منهم تبنّى المنهج السلفي الجهادي قبل الثورة التونسيّة، والبقيّة في ما بعدها. وإجمالاً، يقع معدّل المحادثة الزمني بين 60 و90 دقيقة. وحريٌّ بنا التنويه إلى أنّ أغلب المبحوثين رفضوا تسجيل المقابلات، إلاّ اثنان فحسب قبلا بصعوبة التسجيل الصوتي باستعمال هاتف خلوي. لذلك اضطررنا إلى التعويل على الذاكرة والملاحظات المكتوبة لتدوين بقيّة المقابلات البحثيّة. واستبدلنا، في متن الدراسة، أسماء المبحوثين الفعليّة بأسماء مغايرة من وحي خيالنا نزولاً عند طلبهم.

د. المعطيات الثانويّة

اعتمدت الدّراسة على عدد من المعطيات الثانويّة توفّرت من مصادر مختلفة. حيث تضمّنت عدداً من المعطيات الكميّة حول دُوّار هيشر، تدور حول جملة من المؤشّرات العامّة تهمّ حالة التشغيل والتعليم والخِدمات والنموّ الاقتصادي في الحيّ، مستقاة بالأساس من دراسات وتقارير ذات طابع حكومي وبحثي خاصّ منشورة للعموم. إضافة إلى صور وفيديوهات توثّق أنشطة الشباب الجهادي في الحيّ، بعضها توفّر عن طريق أحد المبحوثين والبقيّة إمّا التقطت مباشرة أثناء عمليّة الملاحظة أو جمعت من صفحات ومواقع جهاديّة، وخرائط تبيّن حجم ومواقع انتشارهم في مساجد الحيّ ومناحيه التقطت وصممّت باستخدام تطبيق Google Earth.

3. الشباب الجهادي في دُوّار هيشر: من العَطُوبة إلى التمكين

أ. صورة الشباب الجهادي في دُوّار هيشر

ما هي السّمات السوسيولوجيّة التي يختصّ بها الشباب الجهادي في دُوّار هيشر؟ سؤال طرحناه في مستهلّ الدراسة، وكان من العسير الإجابة عنه نظراً لما يقتضيه من إجراء استبيان يشمل عيّنة ممثّلة كميّاً يتطلّب إمكانيات بحثيّة وجهداً زمنيّاً مطوّلاً استحال توفرّهما، علاوة على رفض الكثير من المبحوثين الخضوع إليه. غير أنّ السّير الشخصيّة والملاحظات الميدانيّة التي تراكمت في مسار

البحث حول شبّان جهاديّين من دُوّار هيشر لم تخلُ من فائدة، خصوصاً بعد تدعيمها بعدد من المعطيات الكميّة حول الوضعيّة الاجتماعيّة العامّة التي تعيشها ساكنة الحي.

فقد أمكننا من خلالها تبيان ملحوظة جوهريّة، مفادها أنّ نسبة عالية من الشباب الجهادي في دُوّار هيشر ينحدرون من شريحة اجتماعيّة معيّنة تعيش وضع عَطُوبة اجتماعيّة (vulnérabilité sociale). وتبعاً للتعريف السوسيولوجي الإجرائي، تتحدّد العطوبة كوضع اجتماعي وَسَطٍ: بين الاندماج الخالص في المجتمع من جانب، والانفكاك التامّ عنه من جانب آخر، وذلك تبعاً لمدى اشتداد روابط الفرد بالأنساق الاجتماعيّة على مختلف ضروبها أو ضعفها[232]. وتجدر الإشارة إلى أنّ وضع العطوبة الاجتماعيّة كما حاولنا بناءه تحليليّاً هو نموذج مثالي بالمعنى الفيبري (نسبة لماكس فيبر، عالم الاجتماع الألماني)، أي بناء نظري يختلف تعيّنه في الواقع عن تَصوّره ذهنيّاً. لذلك فإنّ خصائصه النموذجيّة التي فصّلناها لا تنطبق بالكامل على جلّ الشباب الجهادي بدُوّار هيشر، بل نلمسها في وضع كلّ منهم الاجتماعي بمقدار، حيث ينحصر غرضنا الأساسي في نقل صورة عامّة عن وضعهم الاجتماعي دون الاستغراق في تفصيلاته.

والحقّ أنّ وضع العطوبة الاجتماعيّة يشكّله انفتاق الروابط الاجتماعيّة من أربع جهات ممكنة.

أوّلاً، من جهة الاندماج الاقتصادي، حيث تعاني نسبة معتبرة من هؤلاء الشبّان البطالة أو يمارسون أعمالاً موسميّة لفترات زمنيّة متقطّعة يدخل أغلبها في حقل الاقتصاد اللاشكلي، وهي أشكال عمل هشّة لا تضمن استقراراً ماديّاً ونفسيّاً أو مكانة اجتماعيّة مرموقة. وهو الأمر الذي يمكن قراءته ضمن السياق العام لحيّ دُوّار هيشر ببنيته التشغيليّة الهشّة. حيث يؤكّد مؤشّر التنمية المحليّة بولاية منّوبة أنّ نسبة البطالة بدُوّار هيشر قد بلغت 18% سنة 2012، أي أعلى من المستوى الوطني بنسبة 3%[233]. كما يلاحظ أيضاً الفرق الشاسع بين مطالب الشغل التي يقدّمها أبناء المنطقة وما يتلقّونه من عروض الشغل في ذات السنة. حيث يبلغ عدد مطالبهم 24 ألف مطلب،

232 - Castel (Robert), “La Dynamique des Processus de Marginalisation : de la Vulnérabilité à la Désaffiliation”, ***Cahiers de Recherche Sociologique***, n.22, 1994, p.14.

233 - ***L’Indicateur de Développement Régional: Gouvernorat de Manouba,*** p.16.

بينما لم تتجاوز نسبة العروض 5 آلاف عرض[234].وقد أظهرت دراسة حديثة أجريت على عيّنة من شباب دُوّار هيشر وحيّ التضامن أنّ نسبة البطالة في العيّنة ترتفع إلى 26.1%، في حين تبلغ نسبة الحرفيّين والعمال المستقلّين والتجّار الصغار 27.8% ونسبة المستخدمين في التجارة 20.3%، وفي المقابل تنخفض نسبة الإطارات الوسطى والأساتذة إلى 3.1% ونسبة الإطارات العليا وأصحاب المهن الحرّة العليا إلى 2.6%، لتستنتج كون «**أغلب الأنشطة الممارسة بقيت متمركزة حول المهن الصغرى والمتوسّطة ممّا يجعل هذه الفئات الاجتماعيّة عرضة للهشاشة والاحتياج**»[235].

وثانياً، من جهة الاندماج العلائقي. ذلك أنّ نظام تبادل الخيرات والخدمات الماديّة والرمزيّة الذي يندرج فيه هؤلاء الشبّان إمّا متقلّص ومنحسر لا يُنتج سوى قابليّة اجتماعية ضعيفة، أو هو شحيح وهابط القيمة من ناحية الموارد التي قد يوفرّها. فأغلبهم ينحدر من عائلات وفيرة العدد يتجاوز معدّلها الأربعة أنفار (المعدّل العامّ لعدد أفراد الأسرة في تونس) وفقيرة وافدة من مناطق الشمال والوسط الغربي للبلاد على وجه الخصوص، وهي عائلات لا تعود إقامتها في الحيّ إلى أكثر من جيل أو جيلين بعد أن كانت إمّا من سكّان «الوكايل» السابقين داخل مدينة تونس العتيقة (باب الخضراء، الحلفاوين، بير الأحجار، الحفصيّة، الخ) أو ممّن أقام منزله على غير الصيغ القانونيّة (مقاسم غير شرعيّة، بناء فوضوي، الخ). ويمكن أن يُفهم ذلك في سياق الوضع الاجتماعي العام لدُوّار هيشر، حيث تبرز المعطيات الإحصائيّة ارتفاع نسبة الفقر في هذا الحيّ إلى حدود 16%[236]. وقد صرّح المبحوثون في دراسة «آنترناسيونال آلرت» بأنّ أهم المشاكل التي تواجههم داخل العائلة تتعلّق أساساً بتوفير الأموال (58.4%) والبطالة (52%)، وأنّ 81.1% من أمّهاتهم لا يمارسن مهنة، ليكون الأب هو المصدر الأساسي للدّخل العائلي في الغالب الأعمّ[237].

وثالثاً، من جهة الاندماج المدرسي. حيث عرف نسبة مهمّة من هؤلاء الشبّان تجربة انقطاع مدرسي مبكّر في السنوات الأولى من التعليم الإعدادي، وإن كان عدد منهم تمكّن من تحصيل

234 – Ibid, p.15.

235 – آنترناسيونال آلرت، **النتائج الأوليّة للدراسة الميدانيّة حول الشباب في دُوّار هيشر وحي التضامن**، تونس، أكتوبر 2014، ص.6-7.

236 - ***L'Indicateur de Développement Régional: Gouvernorat de Manouba,*** p.10.

237 – **النتائج الأوليّة للدراسة الميدانيّة حول الشباب في دُوّار هيشر وحيّ التضامن**، م.م.س، ص 7.

شهادة تكوين مهني، أو حتّى بلوغ السنوات الأخيرة من التعليم الثانوي أو الأولى من التعليم العالي. لذلك، فإنّ نسبة دالّة من هؤلاء الشبان مجرّدين من المهارات التقنيّة والمعرفيّة التي تخوّلهم الولوج إلى الخيرات الثقافيّة من كتب ومعارف ورموز وفنون عالمة، فيقتصر تكوينهم الثقافي على المعرفة الأساسيّة بالكتابة والقراءة والثقافة الشعبيّة السائدة. ويُقرأ ذلك على ضوء المعطيات الإحصائيّة حول التعليم بدُوّار هيشر، ومن ضمنها ضربان من المعطيات الدالّة في هذه الحالة. تتعلّق الأولى بنسبة الأميّة في دُوّار هيشر التي بلغت حدود 22% سنة 2012، أي أنّ أكثر من خُمس مجموع ساكنة الحيّ تعاني من جهل القراءة والكتابة. أمّا الثانية، فتتعلّق بعدد الناجحين في الباكالوريا من دُوّار هيشر سنة 2010 والذين بلغ عددهم حوالي 500 تلميذ، أي أقلّ بكثير من المستوى الوطني لبقيّة معتمديات الجمهوريّة الذي قدّر بــ700 ناجح في ذات السنة[238]. وقد أظهرت دراسة «آنترناسيونال آلرت» (International Alert) الحديثة، أنّ 21.6% من المبحوثين من شباب دُوّار هيشر انقطعوا عن التعليم خلال مرحلته الأساسيّة و54.2% خلال مرحلته الثانويّة في حين أنّ نسبة 22% فحسب تمكّنوا من بلوغ مرحلته العليا[239].

وأخيراً، يعيش هؤلاء الشبّان حالة إنكار اجتماعي[240]، أو ما يعبّر عنه في اللهجة العاميّة بــ«الحُقرة»، من ناحية الوصم الذي يُلحقه بهم المجتمع. ففي مجتمع يقترن فيه تمثّل النجاح الاجتماعي للفرد بحيازته عملاً دائماً ذي مردود مادّي مستقرّ، خاصّة بالنّسبة للذّكور، يصبح العاطل أو الممارس للعمل الهشّ والموسمي فاشلاً اجتماعيّاً وعنصراً ناشزاً في محيطه. وهو يستبطن بدوره هذا الوصم نتيجة افتقاره الركيزة الحيويّة الدّاعمة للذّات، وهي العمل. كما توجد مسارات أخرى، غير البطالة، يمكن أن يغدو من خلالها الفرد موصوماً مثل الانحراف أو الفشل المدرسي أو التفكّك الأسري. إضافة إلى الصورة السلبيّة السّائدة حول دُوّار هيشر وساكنتها، كما عديد الأحياء الشعبيّة الأخرى، بوصفها مصدراً للجريمة والعنف والانحراف وفضاءات ينخفض فيها

238 – ***L'Indicateur de Développement Régional…,*** p.13.

239 – **النتائج الأوليّة للدراسة الميدانيّة**...، ص.3.

240 – Paugam (Serge***), La Disqualification Sociale : Essai sur la Nouvelle Pauvreté***, Paris : PUF, 1991.

مستوى النظافة والأمن والعيش عموماً[241]. وهي تؤدّي، في مجملها، إلى تكوين «هويّة سلبيّة» عند هذه الشريحة من الشباب، هي في أصلها تبلور لنظرة المجتمع لهم. وذلك في صميمه خروج من حالة الاعتباريّة المطوّقة بقوّة الاعتراف الاجتماعي، نحو حالة الدونيّة على تخوم وجودٍ مُمّحي.

في هذا الإطار، نجد أنفسنا إزاء تساؤل حيوي في تقدّم الدراسة يستشكل العلاقة بين مشاعر السخط الاجتماعي والإحباط النفسي التي تعيشها شريحة من شباب دُوّار هيشر، وواقع كونها خزّان الاستقطاب الأساسي الذي تشكّلت منه ساحة التيّار الجهادي في الحيّ. فهل توجد علاقة آليّة بين وضع العطوبة الاجتماعيّة الذي يعيشه هؤلاء الشبّان وبين انخراطهم في التيّار الجهادي؟ أم أنّنا في حاجة إلى مقاربة أكثر تركيزاً على ديناميكيّات الحشد التي تعمل على هيكلة سخطهم وإحباطهم ضمن هذه الحركة الاجتماعيّة الجذريّة المضادّة لنمط العيش السّائد؟

في خضمّ مقابلة بحثيّة مع شاب جهادي من دُوّار هيشر، أرانا المبحوث فيديو مصوّراً مخزّناً في هاتفه الخلويّ يُظهر لقطات من زفاف شابّ جهادي آخر. وأثناء مشاهدته، استرعت انتباهنا لقطة معيّنة يظهر فيها عدد من الشبّان الجهاديّين الحاضرين في حفل الزفاف ينشدون جماعة مقاطع من هذا النشيد الجهادي في جوّ احتفالي حماسي:

«ليوث المجد تنتظر على أبواب عزّتنا، فثوب الخوف يا أمّي، طواه يراع قوّتنا ... ألست ترين أنّ الليل أصغر من عقيدتنا، فحين استفحم الطغيان، أذكى جمر وقفتنا ... نسير ونحمل الإيمان، نسقى ظامئ السلوى، سنمحو بالسّنى، نُربع بالهدى النجوى، سنحمل جذوة التوحيد، نصبح في الدُّنا الأقوى، بها نُعطى جنان الخلد، نسكن جنّة المأوى... سننسى الظلم والإبعاد، ننسى ماضيَ الشكوى، سنرفع للدُّنى القرآن، رمز النصر والجود، سنقطف عاطر الريحان، نهتف يا ربي زدني ... ».[242]

كان يمكن لهذه الملاحظة أن تمرّ مرور الكرام دون أن تسترعي شديد الانتباه، لكونها تفصيلاً غير ذي قيمة تفسيريّة هامّة. وقد تكون ظاهريّاً كذلك. غير أنّها أبانت عن قيمتها الفعليّة

28 – *النتائج الأولّية للدراسة الميدانّية...*، ص.1-2.

242 – النشيد عنوانه "ليوث المجد"، يمكن العثور على تسجيلاته في المواقع الجهاديّة.

باستثارتها سؤالاً بسيطاً في ذهننا، سيكون له تأثير بالغ على تقدّم المسار التحليلي في الدراسة. ومفاده، كيف يتحوّل هؤلاء الشبّان من كونهم «فاعلين اجتماعيين معطُوبين»، كما أبرزنا آنفاً، إلى «لُيُوثٍ تقف على أبواب عزّة الأمّة»؟ بعبارة أخرى، كيف ينتقل هؤلاء الشبّان من وضع العَطُوبة الاجتماعيّة، إلى وضع الفُعَال التاريخي المحقّق لوعد إلهي باستعادة الخلافة وأمجاد الإسلام؟

تتعدّد الشواهد الميدانيّة التي تصبّ في ذات المنحى. ويمكن إيراد ثلاثة منها نراها الأكثر قابليّة لإيصال الدلالات المراد إبلاغها في أبلغ تكثيف. ففي خيمة دعويّة لأنصار الشريعة، انعقدت بدُوّار هيشر في 24 نوفمبر 2012 بعد صلاة العصر ببطحاء تسمّى بطحاء الرياحي بحيّ خالد ابن الوليد، خطب الداعية السلفي الجهادي كمال زرّوق بحماس شديدٍ في جمهور غالبيّته شبابي صارخاً: «**شباب الإسلام... إنّ الشعب ينتظركم... فعلّموا الناس الدّين ولنر معاملاتكم... ولنر أقوالكم وأفعالكم في المجتمع بإذن الله. أنتم الخير وأنتم القادة وأنتم الصّحوة... أنتم ستقودون الأمّة إلى النّصر، وقد قال فيكم النبيّ (ص) "يخرجون رجالاً من المغرب يلبسون الصّوف يفتحون جزيرة العرب"... أنتم الشباب الذي سيدرك المهدي** [يعني المهدي المنتظر] **ويدرك الفتن ويدرك الملاحم**». كذلك يجيبنا أحد الشباب الجهاديّين بدُوّار هيشر عن «شباب التوحيد» ومشروعهم بقوله: «**نحن شباب التوحيد. هدفنا نصرة الدين لهزيمة الكفر، لذلك نعمل على دعوة المسلمين حتّى يعودوا إلى إسلام الكتاب وأهل السنّة والجماعة بكلّ الوسائل الممكنة... هدفنا أن تكون كلمة الله هي العليا**» [243]. وبالمثل، يضيف شابّ جهادي آخر: «**نحن شباب الدعوة نعمل على أن نكون قدوة لبقيّة الشباب الجاهل بدينه من خلال التمسّك بكتاب الله وإتّباع سنّة النبيّ (ص) وصحابته... حتّى يقتنعوا بالالتزام والعودة إلى دينهم... فالشّعب التونسي الأصل فيه الإسلام، لكن تنقصه دفعة صغيرة فحسب، بعد أن أفسدت عقيدته البدع والعلمانيّة ومحاربة الدين لأكثر من 50 سنة**» [244].

فَتَحَت هذه الشواهد الميدانيّة النظر على فرضيّة قابلة للاختبار الميداني، وتتعلّق أساساً بالهويّة الجماعيّة التي يبنيها هؤلاء الشبّان أو يتبنّونها من خلال مصفاة الخطاب الجهادي، سواء بوصفهم

243 - مقابلة مع شاب جهادي، 19 سنة، يدرس في منشأة تكوينيّة، دُوّار هيشر.

244 - مقابلة مع شاب جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

شباب «التوحيد» أو«الدعوة» أو «الإسلام»، وهو خطاب مصبوغ بشحنة من الخصائص والأوصاف والتطلّعات التي تنقلهم من وضع الهامشيّة إلى مرتبة الفاعل الجماعي الحامل لمشروع تغيير تاريخي. وفحوى هذه الفرضيّة، هو أنّ تبنّي شريحة من شباب دُوّار هيشر للإيديولوجيا الجهاديّة يمكن أن يُعتبر حشداً لنسقٍ ثقافي ضمن عمليّة تشكيل حركة اجتماعيّة جذريّة مضادّة للنّمط المعيشي السائد، ينتقلون بالاندراج ضمنها من وضع «العَطُوبة الاجتماعيّة» إلى وضع «التمكين» (في دلالاته السوسيولوجيّة الرّحبة، كما سيبرز لاحقاً). وفي هذا الصدد، يَأخذ مفهوم الإيديولوجيا دلالة سيميائيّة مخصوصة، يغدو بمقتضاها معبّراً عن شكل فذّ من الأنساق الثقافيّة التي تمدّ البشر بقوالب تفسيريّة جاهزة حول طبيعة الحياة الاجتماعيّة، وجسداً من القيم والمعايير تبرّر الواقع الاجتماعي القائم أو تحرّض على تغييره[245]. ويمكن أن يُحشد هذا النسق الثقافي في عمليّة تشكيل ديناميكيّات «**ينخرط ضمنها فاعلون... في علاقات صراعيّة مع خصوم محدّدين بدقّة، بحيث يرتبطون عبر شبكات لاشكليّة مكثّفة ويشتركون في هويّة جماعيّة مخصوصة**»[246]، أي حركة اجتماعيّة. وهي حركة اجتماعيّة جذريّة لأنّها تحمل مشروع تغيير شمولي لنظام الدولة ونمط العيش السّائد في المجتمع. وقد تنبّهنا إلى أربعة ديناميكيّات أساسيّة تشكّلها هذه العمليّة في حراك الشباب الجهادي بدُوّار هيشر ومعيشه.

ب. التّجسيد الأسلوبي (stylization):

يؤشّر التجسيد الأسلوبي على ديناميكيّة تحويل الإيديولوجيا الجهاديّة إلى مرجعيّة ثقافيّة في معيش الفرد، أي العوائد التي تشكّل نسق عيشه اليومي مثل الأكل والشرب واللّباس وإلى ما ذلك[247]، من خلال «**تجميع جملة من العناصر والأنشطة والآراء في إنتاج هويّة ... تتخذ شكل**

245 – نعثر على هذا المفهوم السيميائي للإيديولوجيا في العديد من الأعمال السوسيولوجيّة والإناسيّة الحديثة. انظر، مثلاً:
Geertz (Clifford), "Ideology as a Cultural System", in ***The Interpretation of Culture***s, New York: Basic Books, 1973, Chapter 8.
Seliger (Martin***), Ideology and Politics***, New York : Free Press, 1976.
Gouldner (Alvin), ***The Dialectic of Ideology and Technology: The Origins, Grammar & Future of Ideology***, New York: Seabury Press, 1976.

246 - Della Porta (Donatella) & Diani (Mario), ***Social Movements : An Introduction***, Massachusetts : Blackwell Publishing, 1999, pp.20-22.

247 - Weber (Max), ***Economy & Society: An Outline of Interpretative Sociology***, Berkley: University California Press, 1978, pp.926-39.

أسلوب متناسق ومميّز من الكينونة داخل العالم»[248]. واعتماداً على هذا التعريف المستلهم من سجلّ الدراسات الثقافيّة، حدّدنا ستّة أبعاد أساسيّة تعكس الأسلوب الذي ينظّم طبقه الشباب الجهادي بدُوّار هيشر معيشه، يمكن إجمالها في نمطين متمايزين: العناصر الثقافيّة والممارسات الثقافيّة.

* العناصر الثقافيّة

وهي تتكوّن من أربعة أبعاد:

- المظهر:

يشترك جلّ الشباب الجهادي في أسلوب مظهري سمته إطالة اللّحية وحفّ الشّارب لكن مع الاختلاف في التعامل مع الشّعر، إذ يكون إمّا طويلاً جدّاً حدّ الانسدال على الأكتاف أو محلوقاً بالكامل تقريباً، مع تجنّب التصفيفات العصريّة وعدم استخدام موّاد التجميل والتصفيف في جميع الحالات.

- اللّباس:

لاحظنا ارتداء الكثير من الشباب الجهادي ما يُسمّى عادة في الصحافة السيّارة «اللّباس الأفغاني». وهو نمط مخصوص من اللّباس يتشكّل من ثلاث قطع، تتمثّل في قميصٍ طويل يصل حدّ أسفل الركبتين دون أن يتجاوز طوله الكعبين يُرتدى عادة فوق سروال جيتر أو سروال مع بزّة مصمّمين على الطراز العسكري، ونعلٌ أو حذاء عادي من النوع الذي يسهل الحصول عليه من الأسواق الشعبيّة، إضافة إلى «عرّاقية» أو كوفيّة تستعمل في تغطية الرّأس.

248 - Clarke (John), Hall (Stuart), Jefferson (Tony) and Roberts (Brian), “Subcultures, Cultures, and Class”, in Stuart Hall & Tony Jefferson (eds), ***Resistance through Rituals***, London: Routledge, 1976, p.54

- الرّائحة:

لاحظنا أنّ الشباب الجهادي يستعمل نوعاً خاصّاً من العطور يسمّونه «الطِّيب» أو «العِطْر» يُجلب عادة من المدينة المنوّرة وباكستان والهند أو يُصنع في المنازل وبعض المحلاّت الخاصّة، وذلك لاعتقادهم أنّ رائحتها مطابقة أو قريبة لرائحة العطور التي كانت تُستعمل على عهد النّبي وصحابته، ويمكن اقتناؤها بسهولة من نُصَب متخصّصة في بيعها بمحيط المساجد.

- التكنّي:

يتسمّى عديد الشباب الجهادي، بكنية مضافة إلى اسمه الفعلي وتكون عادة في صيغة «أبو فلان». وهي، في نظرهم، سنّة مستحبّة أوصى بها النبيّ، وهي من باب التشبّه بالصّحابة أو التودّد والتحابب بين النّاس. وتكون الكنية، عادةً، مركّبة على صورتين: إمّا أن تُستعار من كنية صحابيّ مثل «أبو عبيدة» و«أبو البراء» وغيرهما، أو بنسبة المرء إلى ابنه مثل «أبو عبد الله» و«أبو منذر» وما إلى ذلك.

* الممارسات الثقافيّة

ورصدنا، في خصوصها، ثلاثة أبعاد حيويّة:

- الخطاب اليومي:

لاحظنا استعمال الشباب الجهادي بعض التعبيرات اليوميّة التي تخرج عن معجم الخطاب اليومي السّائد. ومثال ذلك، استعمال عبارة «**أحبّك في الله**» للتّعبير عن الامتنان والمودّة، أو «**أضحك الله سنّك**» لشكر أحدهم عن حالة الفرح أو الابتهاج التي خلّفها في نفس المرء، وكذلك «**أخي في الله**» للتّأشير على قوّة الرابطة التي تربط شابّاً جهاديّاً بآخر. وتؤسّس هذه التعبيرات لسجلّ ثقافي جديد على مستوى المعاني الصميمة المشكّلة للحسّ المشترك، أي البديهيّات الأوليّة التي نحملها حول المجتمع والعالم(249). فعبارة «**أحبّك في الله**»، مثلاً، تشير إلى نوع

249 - Berger (Peter Ludwig) & Luckmann (Thomas), ***The Social Construction of Reality***, New York: Penguin Books, 1966, p. 37.

مخصوص من المودّة التي تُبنى على أساس الاشتراك في عقيدة أو منهج ديني واحد، لا على أساس المصالح أو الانتماءات العائليّة أو الجهويّة أو الوطنيّة. ويظهر كذلك هذا الشكل الفذّ من الخطاب اليومي في سعي الشباب الجهادي إلى إضفاء دلالات دينيّة على أدقّ شؤون المعيش وإدماجها في أطرهم التأويليّة الخاصّة، والاقتباس الدائم للأحاديث النبويّة والآيات القرآنيّة لدعم حججهم، حتّى في الأحاديث اليوميّة.

- الطقوس التفاعليّة:

ونعني بالطّقوس التفاعليّة جملة الممارسات الدقيقة المنمّطة التي تُؤدَّى في مواضع الالتقاء المباشر بين الأفراد، والتي تعمل على ترتيب معيشهم اليومي طبقاً لنموذج سلوكي معياري مشترك[250]. حيث يؤدّي الشباب الجهادي، في معيشه اليومي وتفاعله مع الناس، عدداً من الطّقوس الدّقيقة التي تضمن التزامه بما يراه نموذجاً سلوكيّاً قويماً. وقد لاحظنا منها، مثلاً، عدم الاختيال في المشي باعتباره علامة على التكبّر والزهوّ بالنّفس، وغضّ البصر في حضور نساء غريبات من غير الزوجات أو ذوات القربى درءاً للفتنة والشهوات، وقبض اليدين بوضع اليد اليمنى على اليسرى أثناء الحديث وقوفاً بوصفه علامة على الوقار والاحترام. ومن البيّن أنّ هذه الطقوس ليست مجرّد ممارسات جوفاء، حيث تعمل على إعادة تعريف الروابط الاجتماعيّة بين الأفراد في أدقّ مستوياتها من خلال شحنها بمعانٍ جديدة مستمدّة من نموذج متعيّن في سنّة الرّسول (ص) وسلفه.

- زمنيّة المعيش:

لاحظنا أنّ الشباب الجهادي يرتّب معيشه اليومي طبقاً لزمنيّة مخصوصة، هي زمنيّة طقس الصّلاة. فأغلب عوائده اليوميّة، سواء تعلّقت بالعمل أو اللّهو أو الأكل، الخ...، يرتّبها بالنّظر إلى فاصلة زمنيّة، هي وقت الصلاة. وقد لاحظنا ذلك، مثلاً، في ضرب مواعيد المقابلات البحثيّة التي عقدناها مع عدد من الشباب الجهادي بدُوّار هيشر، حيث كان جميعهم يطلب تحديد ميقات المقابلة بالنّظر إلى فاصلة زمنيّة واحدة وهي الفترة التي تفصل بين أداء صلاتين من الصلوات الخمس (مثل الفترة بين المغرب والعشاء) أو الفترة التي تسبق أداء إحداها أو تعقبها (مثل ما بعد صلاة

250 - Goffman (Erving), ***Interaction Ritual***, Harmondsworth: Penguin Books, 1967, p. 57.

العصر أو قبلها). وتستبطن هذه الطريقة في تحديد الأوقات رفضاً للتّقسيم الدارج لحساب الزمن اليومي، أي تقسيم اليوم إلى ساعات ودقائق، لفائدة تقسيم يجعل العمل العبادي محور تنظيم النشاط اليومي. وبذلك تغدو مواقيت التوجّه إلى الله، الناظم الرئيسي للنّشاط الموجّه إلى الذات وإلى الآخرين.

وإجمالاً، يمكن أن نسوق ثلاث ملاحظات أساسيّة في خصوص ديناميكيّة التجسيد الأسلوبي لدى الشباب الجهادي. أولاها، اعتمادها على تقنية الحَرْتَقَة (bricolage) بما هي «**إعادة تركيب العناصر الثقافيّة... بغية تحميلها معانٍ مستحدثة**» [251]. وهو ما نلمسه، مثلاً، في استعمال عناصر تقليديّة، مثل القميص و«العرّاقية»، وتركيبها مع عناصر أخرى معاصرة، مثل سراويل الجيتز والأحذية الرياضيّة، في إنتاج نمط جديد من اللّباس يحمل معانٍ هجينة ومركّبة. فرغم إدّعاء الشباب الجهادي استدعاء نموذج أصيل بكر، فإنّ واقع ممارساتهم الثقافيّة لا يدلّ على استعادة الموروث بل إعادة تنشيطه ودمجه في صياغة جديدة مع مظاهر العصرنة ومنتجاتها. وكثيراً ما يبرّر الشباب الجهادي هذه «الحرتقة» بضرورات الواقع الاجتماعي الذي يتحرّكون ضمنه. وفي ذلك مؤشّر على توتّر يعيشونه نتيجة تبنّيهم أسلوب عيش وافد يتصادم، في العديد من المناحي، مع القيم والمعايير والنماذج السلوكيّة التي يختزلها نمط المعيش المتوطّن في المجتمع التونسي واستبطنوها عبر مؤسّساته خلال مراحل تنشئتهم الاجتماعيّة.

أمّا الملاحظة الثانية، ففحواها أنّ هذا الأسلوب يُضفي على ذاته مشروعيّة رمزيّة من خلال ادّعائه استحضار نمط سلوكيّ معياري متجسّد في سنّة النبيّ وصحابته، كما ينزع عبره المشروعيّة عن أساليب العيش الأخرى باعتبارها من باب المحدثات، طبقاً للمبدأ الفقهي المعروف بأنّ «**كلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النّار**»[252]، التي انتشرت نتيجة سياسات

251 - Clarke (John), “Style”, p. 177.

252 – تفرّد النسائي بإيراد هذا الحديث دوناً عن بقيّة الكتب الستّة الصحاح، لكنّه لم يورده في صحيحه المعروف بـــ"السُّنن الصغرى"، ونصّه: "**أَخْبَرَنَا عُتْبَةُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ، فِي خُطْبَتِهِ يَحْمَدُ اللهَ، وَيُثْنِي عَلَيْهِ بِمَا هُوَ لَهُ أَهْلٌ، ثُمَّ يَقُولُ: " مَنْ يَهْدِ اللهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ إِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللهِ، وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ**".

«التغريب» أو تفشّي «البِدَع». ويتمّ صقل هذا النموذج السلوكي في الممارسة من خلال مدوّنة شاملة من الأحكام المستمدّة من السنّة النبويّة وكتب الفقه، تعمل على تأصيل معاييره شرعيّاً وكيفيّة تطبيقه وشروط خرقه بحسب المواضع والسياقات. وذلك عبر اتّباع جملة من الممارسات تحصّنهم رمزيّاً من عدوى الثقافة السّائدة المشوبة بما يعتبرونه قيم «التّغريب» والممارسات «البِدَعِيّة» مثل الخطب الدينيّة وتوزيع المطويات الدعويّة و«الاحتساب» عبر تذكير النّفس والنّاس بـــ«فساد» عدد من العوائد والتقاليد الاجتماعيّة المنتشرة (مثل زيارة أضرحة الأولياء الصالحين وتعرية الرأس وارتداء اللّباس القصير والتدخين الخ...).

وأخيراً، يلاحظ أنّ تبنّي هذا الأسلوب كثيراً ما يجعل من الإيديولوجيا الجهاديّة مرجعيّة ثقافيّة وحيدة محدّدة لاختيارات المعيش لدى الشباب الجهادي، وهو ما يدخله في ضرب من «التديّن القُصْوَوي» الذي يفيض على مختلف مناحي عيشه من مأكل ومشرب ولباس وما إلى ذلك. ومن الطبيعي أن تلعب هذه العناصر والممارسات الثقافيّة دوراً حيويّاً في تشكيل الهويّة الجماعيّة لدى الشباب الجهادي عبر بناء «**حسّ مشترك بالانتماء إلى حركة** (اجتماعيّة) **تشكّل فاعلاً جماعيّاً، وقوّة تغيير ديناميكيّة، يتماهون معها ويعملون على دعمها بمجهودهم الذاتي**»[253]. وهو حسّ بالانتماء الجماعي لا يسعه إلاّ التطوّر بوصفه نتيجة جملة من «**التجارب الحسيّة المشتركة**»[254]، ونعني بها تلك المتمثّلة في المظهر واللّباس والمعاملات والطقوس التفاعليّة، وصولاً إلى أسلوب استخدام اللّغة في المعيش اليومي.

وبالإمكان أن نقرأ في ذلك شكلاً مخصوصاً من التدبير، يتشابك فيه الشأنين «السّياسي» و«الثقافي» بطريقة فذّة. ولعلّ هذا التدبير الذي انتهجه الشباب الجهادي في تونس قد يجد تكثيفه في مفهوم «**سياسات المعيش**»، الذي يؤشّر على عمليّة تحويل الفرد لعوائد معيشه اليومي إلى

انظر: النسائي (أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني) [ت 303 هــ]، **السُّنن الكبرى**، حقّقه وخرّج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، ط 1، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 2001، ج 2، ص 308، الحديث رقم 1799.

253 - Dorothy (Holland), Fox (Gretchen) & Daro (Vinci), “Social Movements & Collective Identity: A Decentred, Dialogic View”, ***Anthropological Quarterly***, Vol. 81, No.1, 2008, p. 97.

254 - Meyer (Brigit), “From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms and Styles of Binding”, in Birgit Meyer (ed), ***Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses***, New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 9.

ساحة تعبير سياسي[255]. حيث عادة ما تمثّل أساليب المعيش التي تفترق في عوائدها عن توجّهات الثقافة السّائدة، على نحو تصادمي، تشكّلات ثقافيّة مضادّة مستبطنة لرؤىً بديلة عن المجتمع وحمّالةً لمشاريع تغيير اجتماعي جذري[256]. والحقّ أنّنا لمسنا لدى المبحوثين من الشباب الجهادي تصوّراً لمعيشهم اليومي كساحة صراع سياسي مباشر يسعون من خلاله إلى مقاومة النمط المعيشي السّائد عبر تجسيد رؤيتهم للمجتمع، وهو الأمر الذي عبّر عنه أحدهم بدقّة في قوله «**نحن نسعى إلى نشر التوحيد النقيّ ومحاربة البدع والمُحدَثات... فالعلمانيّة اخترقت حياتنا جلّها ولم تتوقف عند إخراج الإسلام من الحكم بل من الحياة كلّها، فطريقة لباسنا وأكلنا وحتى زواجنا هي مخالفة في كثير من الأمور لمنهج السّلف الصّالح ولما جاء به الإسلام، فالغرب استعمرنا ثقافياً قبل كلّ شيء**» [257]. فعبر سعي الشباب الجهادي إلى إعادة ترتيب الممارسات اليوميّة لتتوافق مع معايير السّلوك والممارسة والفعل الإسلاميّة «الأصيلة»، تفتح لهم المنافسة على تحديد المرجعيّات الثقافيّة التي تنتظم المعيش سبيلاً ممكنة إلى تحدّي بنى الهيمنة في الدولة والمجتمع.

وبغية فهم هذا الشكل من التدبير، نحتاج تصوّراً للهيمنة يتجاوز مستويات السيطرة على الأجساد أو التحكّم في إواليّات إنتاج أشكال الوعي نحو مستوى تنظيم القوّة في المجتمع والدولة عبر التأسيس لنمط عيش مخصوص وتطبيعه[258]. وباختصار، تنتظم عوائد المعيش، من لباس وأكل وما إلى ذلك، طبقاً لنواميس استبطنها الأفراد خلال تنشئتهم الاجتماعيّة (الموجّهة سياسيّاً) في

255 - Portwood-Stacer (Laura), ***Lifestyle Politics and Radical Activism***, New York: Bloomsbury Publishing, 2013, p.5.

256 -Koopmans (Ruud), ***Democracy From Below : New Social Movements and the political System in West Germany***, Boulder: West View Press, 1995, p.18.

257 – مقابلة مع شاب جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

258 – تولّد هذا المفهوم الجديد للهيمنة من توليفة بين تنظيرات المفكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي حول الهيمنة الثقافيّة وتنظيرات عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو حول الممارسات اليوميّة والهابيتوس، أي مبادئ الإدراك والتصنيف ورؤية العالم التي يستبطنها الأفراد خلال تنشئتهم الاجتماعيّة، وإعادة الإنتاج الاجتماعي. ففي حين تتناول أعمال غرامشي تشكّل الكتلة المهيمنة داخل المجتمع والدولة من جهة التحكم في إواليات إنتاج أشكال الوعي وتصورات العالم، تلقي أعمال بورديو الضوء على دور عوائد واستراتجيّات المعيش في إنتاج شروط الهيمنة من خلال تنشيط مبادئ الانقسام داخل الفضاء الاجتماعي. وقد استخدم هذا المفهوم للهيمنة في دراسة الحركات الإسلاميّة المعاصرة واستراتجيّات الحشد المضادّة التي تنتهجها في تحويل المجتمع والدولة انطلاقاً من أدقّ مستويات المعيش اليومي. انظر، خصوصاً، في هذا الشأن:

Tuğal (Cihan), “Transforming Everyday Life: Islamism and Social Movement Theory”, ***Theory & Society***, Volume 38, Issue 5, September 2009, pp.423-458.

شكل استعدادات جماعيّة ترتّب روابطهم بعضهم ببعض وبالدّولة، وعبر التنشيط المستمرّ لهذه النواميس في الممارسات اليوميّة يعيد الأفراد إنتاج بنى الهيمنة[259]. لذلك حين يسعى الشباب الجهادي إلى فكّ التطبيع، أي نزع المشروعيّة الرمزيّة البديهيّة لدى الأفراد، عن نمط العيش السائد بدعوى تعارض نواميسه مع نموذج معيّاري متعيّن في سنّة النبي وسلفه الصالح واستبداله بنمط عيش جديد يكرّسه، يغدو ذلك مدخلاً إلى تحويل بنى الهيمنة في المجتمع والدولة. ولعلّنا نقف هنا إزاء المستوى الصُّغْرَوِي لإستراتيجيّة الحشد التي انتهجها التيّار الجهادي في تونس، بوصفه حركة اجتماعيّة جذريّة، قد تغفله مقاربات أخرى تنحو إلى التركيز على سياسات الشّارع (مثل المظاهرات والخيام الدعويّة، الخ...) أو سياسات العنف التي تستهدف الدولة وشرائح من المجتمع.

ج. التأطير الجماعي (Collective framing):

لاحظنا في الكثير من المقابلات البحثيّة والمحادثات التي أجريناها مع شباب جهادي بدُوّار هيشر، أنّ عدداً واسعاً منهم بدأ مشواره مع التيّار بالتّعاطف معه وتقبّل التأويل الذي تطرحه الإيديولوجيّة الجهاديّة للعالم المحيط. فالخطاب الذي يتقبّله المتعاطفون في خطب الجمعة أو في الدروس والخيام الدعويّة، يتطابق مع واقع تجارهم الذاتيّة ويساعدهم على تشكيل فهم منطقي ومتناسق لمحيطهم الاجتماعي. وفي هذا الشأن، يكتسب مفهوم التأطير الجماعي الذي تطرحه نظريّة الحركات الاجتماعيّة، قوّة تفسيريّة مهمّة في شرح هذه الديناميكيّة. وجليٌّ أنّ المفهوم ينهل من فكرة إيرفينغ غوفمان (Erving Goffman) عن «الأُطُر» التي يسمها بــ«الخطاطات التفسيريّة» التي تمكّن الأفراد من «**موقعة الأحداث الجارية، في فضاء عيشهم وعالمهم ككلّ، وإدراكها وتحديدها وتصنيفها**»[260]. أي بعبارة أخرى، أنّ الأُطُر تمثّل مناظير يقوم البشر من خلالها بتأويل

259 – من البيّن أنّ هذا الإقرار مستقىً من أعمال بورديو حول الهابيتوس واستراتجيات الفعل. انظر، خصوصاً:

Bourdieu (Pierre), ***Le Sens Pratique***, Paris : Les Éditions de Minuit, 1980.
La Distinction : Critique Sociale du Jugement, Paris : Les Éditions de Minuit, 1979.

غير أنّ مسألة التوجيه السّياسي للتنشئة تحت تأثير نشطاء الحركات الاجتماعيّة لا أثر لها يذكر في أعمال بورديو، وهو ما يستدعي المزج بينها وبين مساهمات غرامشي النظريّة في خصوص الهيمنة. ففي حين تتيح تنظيرات بورديو تفسير ديناميكيّات الاستعدادات الجماعيّة من مقاربة بنيويّة صرفة، تسمح تنظيرات غرامشي بمقاربة الصياغة السياسيّة لهذه الاستعدادات ودورها في بناء علاقات القوة في المجتمع والدولة.

260 - Erving Goffman, ***Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience***, Boston: Northeastern University Press, 1974 , p.21.

ماضيهم وحاضرهم ومنطق عالمهم، بما يساعدهم على نَظْم تجربتهم وتحديد مغزى أفعالهم. ويجادل أنصار نظريّة الحركات الاجتماعيّة بأنّ طبيعة عمليّة التأطير تتجاوز الوظيفة التأويليّة المحض نحو «**التشكيك في الرؤى والأُطُر التأويليّة الرسميّة للواقع وتحدّيها**»[261]. وبذلك تتحوّل إلى أطر فعل جماعي تقوم بـــ«**حشد المنتمين والأنصار، وكسب دعم المتعاطفين، وإقصاء المخالفين**»[262]. ويُشار إلى نجاح أتباع حركة اجتماعيّة معيّنة في حمل قاعدة اجتماعيّة واسعة على تقبّل أطرهم الجماعيّة بـــ«**رنين التأطير**» (frame resonance)، الذي يلعب دوراً أساسيّاً في عمليّتي الاستقطاب والتوسّع.

وقد حاولنا استكشاف هذه الديناميكيّة من خلال استقصاء معنى مقولة «**الطاغوت**» بما هي إطار جماعي توصيفي مهمّته تحديد عدد من المشكلات التي تواجهها الحركة السلفيّة الجهاديّة وتعيين مصادرها وصانعيها[263]، على النحو الذي يستعمله المبحوثون من الشباب الجهادي بدُوّار هيشر في فهم واقعهم والسعي إلى تغييره. والحقّ أنّنا في كلّ مرة كنّا نسأل أحدهم مدّنا بتعريف عن الطاغوت كما يفهمه، كانت تأتينا ذات الإجابة مجترّةً التعريف الفقهي السلفي المعروف، أي الطاغوت بوصفه «**كلّ نظام أو عقيدة أو سلطان لا يحكم بما أنزل الله**». غير أنّه لاحظنا، في عديد المرات، سرعة تغيّر مجرى الحديث نحو ممارسات المؤسّسة الأمنيّة في الأحياء الشعبيّة، والتركيز على وصم أعوانها بعديد الأوصاف المحقّرة باعتبارهم «**جند الطاغوت**». وقد لامسنا في ذلك اختزالاً للدّولة، بما هي أساس «**النظام الطاغوتي**»، في الوظيفة التي تؤدّيها المؤسّسة الأمنيّة فحسب، ونادراً ما كان أحد المبحوثين يحدّثنا عن مؤسّساتها الأخرى الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة أو الثقافيّة. وحين استفسرنا أحد المبحوثين عن سبب ذلك، كانت إجابته: «**طبيعيّ... لأنّ الطاغوت لا يمكن أن يحكم الناس إلاّ بحماية الجنود والشُّرَط... لذلك عندما أهلك الله عزّ وجلّ فرعون أهلك معه جنده**»، وحين طلبنا منه أن يفصّل الأمر بالنّظر إلى الواقع الحاضر أجابنا: «**النظام في**

261 - Snow (David), "Framing Processes, Ideology and Discursive Fields", in Snow & al (eds), ***The Blackwell Companion to Social Movements***, Massachusetts : Blackwell Publishing, 2004, p.385.

262 - Snow (David) & Belford (Robert), "Ideology, Frame Resonance, & Participant Mobilization", ***International Social Movement Research***, vo.1, no.1, 1988, p.198.

263 –Snow (David) & Belford (Robert), "Framing Process & Social Movements: An Overview & Assesment", ***Annual Review of Sociology***, vol.26, 2000, p.615.

تونس معروف أنّه بوليسي... نحن في الأحياء الشعبيّة مثلاً لا نعرف من الدولة لا دار شباب ولا مشاريع ولا تنمية، لا نعرف منها سوى مركز الشرطة» [264].

وأثناء الاستقصاء عن عددٍ من سير شبّان جهاديّين في دُوّار هيشر، كثيراً ما كانت تتردّد قصصٌ عن سوء معاملة أو ضَررٍ مباشر أصابهم من الشرطة، ولّد لديهم نقمة وكرهاً شديداً تجاه «**الحاكم**» [265]. ويمكن أن نورد، مثلاً، قصّة (أمير) وهو شابّ من دُوّار هيشر كان في السابق من المنحرفين المعروفين في الحيّ قبل أن يصبح جهاديّاً في أواخر سنة 2011. وقد دفعه انقطاعه عن التعليم في سنّ مبكّرة، من الصفّ الثامن إعدادي، نحو الانحراف، حيث مارس السّرقة وبيع الخمور خلسة وتجارة «الزّطلة» [266] لفترة وجيزة. وقد سُجن (أمير) مرّتين لفترتين، بين الثلاثة أشهر والسنتين، على خلفيّة أحكام تتعلّق بالسّرقة والعنف الشديد. وقد جعلته تلك التجربة يكره الشرطة وأعوانها نظراً لما رآه من سوء معاملة تعرّض إليه أثناء الإيقاف والسجن «**من المركز إلى بوشوشة**[267] **وأنت تتلقّى الصفع والضرب بلا رحمة... حتّى داخل السجن الحرّاس لم يدّخروا جهداً في التنكيل بنا... سبحان الله المرء بين أيديهم لا يحسّ بنفسه إنساناً... من وقتها كرهت الطواغيت حتّى قبل أن أصبح على المنهج»** [268]. وبالمثل، عبّر العديد من المبحوثين الآخرين، لا ماضيَ لهم في الانحراف، عن موقف عدائي يكنّونه للمؤسّسة الأمنيّة حتّى قبل أن يصبحوا جهاديّين. وعلى سبيل الذكر، صرّح لنا أحدهم: «**أنا أكره الحاكم من صغري... بالطّبع لا يجوز التعميم، لكنّ بعضهم دائماً ما نراه يَسْكر ويَزْني ويطلب الرّشوة من الناس ويهينهم ويضربهم في المراكز... وهو من يتعامل مع مروّجي الزّطلة وبائعي الخمور ويغضّ النظر عنهم بمقابل**» [269]. ومن البيّن أنّ هذا التمثّل المعادي للمؤسّسة الأمنيّة هو السائد عند شريحة من شباب دُوّار هيشر منذ قبل بروز التيّار الجهادي بقوّة كما يؤكّد لنا أحد المبحوثين من أبناء الحيّ: «**أنت تعرف**

---

264 – مقابلة مع شاب جهادي، 19 سنة، يدرس في منشأة تكوينيّة، دُوّار هيشر.

265 – يُطلق هذا الاسم على الشرطة في اللغة اليوميّة لأبناء الأحياء الشعبيّة.

266 – يُطلق هذا الاسم على المخدّرات في اللغة اليوميّة.

267 – محلّ الإيقاف التحفّظي بحيّ بوشوشة في العاصمة.

268 – مقابلة مع شاب جهادي، 25 سنة، عامل يومي، دُوّار هيشر.

269 – مقابلة مع شاب جهادي، 22 سنة، عامل يومي، دُوّار هيشر.

أنّ العلاقة بين الشباب والحاكم متوتّرة حتّى قبل قدوم السلفيّين نتيجة ممارسات النظام السّابق... »[270].

في هذا السّياق، يمكن الدفع بفرضيّة كون الإطار الجماعي التوصيفي الممثّل في مقولة «الطاغوت» يجد «رنيناً» واسعاً، أي قابليّة عالية للانتشار، لدى شريحة من شباب دُوّار هيشر لقدرته على صياغة التمثّل العدائي الذي يحملونه تجاه المؤسّسة الأمنيّة صياغةً احتجاجيّة جذريّة. وهو الشأن الذي يختصره المبحوث السّابق بقوله: «**السلفيّون في هذه المسألة لم يأتوا بجديد... الحاكم كان حَنَش**[271]**، وهم جعلوا منه طاغوتاً**». وينبع ذلك التمثّل من خبراتهم الاجتماعيّة السابقة عن تبنّي الإيديولوجيا الجهاديّة، التي أدّت وظيفة شحنه بدلالات إيديولوجيّة ذات طابع ديني عبر ترتيبها ضمن إطار جماعي يوصّف الواقع ويضفي عليه مسحة من الشموليّة والتناسق[272] ويُسهم في تشييد أطر فعل جماعي تستهدف قَلْبه أو تغييره. لذلك، فإنّ مقولة «الطاغوت» كإطار جماعي توصيفي لا تنبع معانيه آليّاً من النسق الإيديولوجي الجهادي النّاجز، ولا من تفاعلات شباب دُوّار هيشر اليوميّة مع مؤسّسات الدّولة، بل تُشيَّد ضمن عمليّة تفاعليّة بين الخطاب الذي ينشره «قادة الرأي المحليّين»، من شيوخ ودعاة وخطباء جهاديين، والخبرات الاجتماعيّة للمتقبّلين من الشباب، تُعبّأ فيها الإيديولوجيا كمورد ثقافي رمزي[273].

ومن الجدير التنويه إلى أنّ التمثّل المعادي للمؤسّسة الأمنيّة الذي تحمله شريحة من شباب دُوّار هيشر ليس إفرازاً لسياسات هذه المؤسّسة في ذاتها، بل سياسات الدّولة العامّة ككلّ. ونعني بذلك استراتيجيّة الدّولة في إدارة الشأن العامّ واليومي لساكنة الحيّ، والتي تنحصر في المستوى

270 – مقابلة مع شاب من الحومة، 26 سنة، عاطل عن العمل، دُوّار هيشر.

271 – من النعوت الدارجة لوصف عون الأمن في اللغة اليوميّة لشباب الأحياء الشعبيّة في تونس.

272 – يعتبر منظّرو التيّار السلفي الجهادي أنّ أيّ صراع مع الطواغيت، على اختلاف الأزمنة والأمكنة، هو تواصل لصراع الإيمان والكفر القائم منذ زمن أول الرسل آدم إلى أن يخرج المهدي المنتظر.

273 – يرصد أنصار نظريّة الحركات الاجتماعيّة ثلاث حدود ممكنة للعلاقة بين التأطير الجماعي و الإيديولوجيا. أبرز هذه الحدود، وأهمها بالنسبة لدراستنا، أن تكون الإيديولوجيا مورداً ثقافياً يستخدم نشطاء الحركات الاجتماعيّة مخزون الرؤى والقيم والمبادئ النّاجزة الذي يتوفر عليه في صياغة أطرهم الجماعيّة. انظر، خصوصاً:

Snow (David) & Benford (Robert), “Clarifying the Relationship Between Framing and Ideology in the Study of Social Movements: A Comment on Oliver and Johnston”, ***Mobilization***, Volume 5, Issue 1, 2000, pp.55-60.

«الضّبطي» الأمني بالأساس دوناً عن المستوى «الحيويّ» التّنموي والاجتماعي والثّقافي. يُضاف إليه ضعف هياكل المجتمع المدني النّاشطة في الحيّ، كي لا نقول غيابها الكلّي عن ساحة الحراك والعمل الاجتماعيّين، ما يجعل الحاشية الفاصلة بين الفرد والدّولة متقلّصة حدّ الانعدام، ويلغى ضمان التوازن في علاقات القوّة بينهما.

د. ساحة التيّار الجهادي:

تتعرّف ساحة الحركة الاجتماعيّة بوصفها «**شبكة مضاعفة من الأفراد الذين تجمعهم هويّة مشتركة وجملة من المعتقدات والقيم والمعايير والقناعات الثقافيّة الثانويّة أو المضادّة المشتركة، ومن الفضاءات الماديّة يُعرفون بتجمّعهم ضمنها**»[274]. وهو تعريف مركّب يجمع بين مفهومين يصدران عن سجلّين نظريّيْن متمايزين، حيث يدمج جدليّاً مفهوم **السّاحة** الذي يؤشّر على تمظهرات الثقافات الثانويّة والمضادّة في المجالات المحليّة من خلال **المجموعات الصغرى** التي تشكّلها بمفهوم **الحركة الاجتماعيّة**. حيث تتشكّل الساحة من مجموعات يوحّدها الاشتراك في أسلوب عيش يتمايز من جهة اللباس والرموز والمعايير السلوكيّة والأنماط اللغويّة، الخ... عن النمط المعيشي السائد في المجتمع، إضافة إلى عدد من القناعات الإيديولوجيّة المميّزة. وهي تُبنى على التفاعل المباشر والاعتراف المتبادل بين أفرادها الذين يتمايزون عن بقيّة المجتمع بجملة من السمات الثقافيّة (مثل المظهر واللباس الخ...)، ممّا يجعل حدودها مرنة وغير معلّمة بدقّة. كما أنّها تمتلك بعداً مضاعفاً، اجتماعي ومجالي، بتركّزها على شبكة من الأفراد المنتظمين حول شبكة من الفضاءات المحدّدة[275]. وكلّما تداخلت هذه المجموعات الصغرى بحركة تعمل على تغيير المجتمع والدولة على أرضيّة مشروع سياسي شامل، وتشابكت أنشطتها المحليّة بإستراتيجيّة الحركة العامّة في الاحتجاج والفعل الجماعِيّيْن، أمكننا الحديث عن ساحة حركة اجتماعيّة[276].

ونقدّر أنّ هذا المفهوم يختزن قوّة تفسيريّة كافية لمفْهَمة ديناميكيّة اشتغال مجموعات الشباب الجهادي في دُوّار هيشر عبر رصد عدد من الشبكات التي تشكّل بنية تحتيّة اجتماعيّة ومجاليّة

274 - Leach (Darcy) & Sebastian (Haunss), “Scenes and Social Movements”, in Hank Johnston (ed), ***Culture, Social Movements, and Protest***, Burlington: Ashgate Publishers, 2009, p.255.
275 - Leach (Darcy) & Sebastian (Haunss), “Social Movement Scenes”, pp.260-261.
276 - Ibid, p.259.

لأنشطتها، والتقاط التشابك بينها وبين ديناميكيتي التأطير الجماعي والتجسيد الأسلوبي. ويمكن تقسيم هذه الشبكات إلى ستّة أنماط أساسيّة بحسب طبيعة الأنشطة والفضاءات التي تنعقد حولها.

* الشبكات المسجديّة:

وهي تمثّل عماد الشبكات الأخرى التي تجري ضمنها أنشطة الشباب الجهادي في الحيّ. ففي اعتبارهم، يشغل المسجد في المعيش اليومي وظيفة حيويّة تتجاوز البعد التعبديّ المحض، فهو «**مركز نشاط اقتصادي واجتماعي وثقافي، لا مجرّد فضاء للعبادة**» [277] كما يؤكّد أحد المبحوثين من أبناء الحيّ. وهذا يتوافق مع استراتيجيّة الدّعوة التي انتهجها التيّار الجهادي في تحقيق التغيير الاجتماعي إلى حدود فترة معيّنة، حين كان يعمل على «**تكوين جيل جديد يخرج من المساجد، وهو الذي سيُقيم شرع الله في هذه البلاد**» [278].

تنبني الشبكات المسجديّة على لجان المساجد التي تشكّلت بعد الثورة، إثر طرد عموم المصلّين عدداً من الأئمة السّابقين بحجّة انتمائهم للنّظام القديم. وتشرف هذه اللّجان على أعمال الصيانة وإقامة مصلّى العيد وجمع الصدقات، الخ...، أي الإشراف على تصريف شؤون المساجد العامّة. ويمكن أن نقرأ في ذلك مؤشّراً على نشأة دينامكيّة جديدة في الانتظام داخل الحقل المسجدي، والدّيني عموماً، تخرج عن ناموس جهاز السلطة المركزيّة الدولانيّة الممثّلة في وزارة الشؤون الدينيّة[279].

وبحلول منتصف سنة 2012، سيطر الشباب الجهادي على أغلب مساجد دُوّار هيشر عبر التحكّم في لجانها وتعيين أئمّة وخطباء موالين لهم على منابرها. فمن ضمن 11 مسجداً في الحيّ، سيطروا على 10 مساجد[280]، وبقي مسجد واحد خارج سيطرتهم وهو مسجد «بني هاشم».

277 – مقابلة مع شاب من الحومة، 29 سنة، تاجر، دُوّار هيشر.

278 – مقابلة مع شاب جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

279 – انظر في هذا الصّدد: السعيداني (منير)، "استحالات الحقل الديني في تونس الثائرة"، نشر بموقع إيلاف، 07 جويلية 2014.

280 – وهي كلّ من مساجد النّور والإيمان وأبو بكر الصدّيق والحرمين والنّصر وعون الله والقدس والرحمة وبني شيبة والبدر.

وتعتبر حالة مسجد «بني هاشم» نشازاً دالّاً من عديد الجهات. فرغم سعي الشباب الجهادي إلى السيطرة عليه وتنصيب إمام موال لهم في عديد المرّات، آخرها في رمضان 2013 حين وضعوا «راية العقاب» فوق صومعته، إلاّ أنّهم قوبلوا مراراً بممانعة شديدة من قبل عموم المصلّين المتردّدين على المسجد، وقد علّق أحد المبحوثين من أبناء الحيّ على ذلك بقوله، «**مسجد الحومة أقوى مسجد في الجمهوريّة... لأنّ السلفيّين عجزوا عن السيطرة عليه**» [281].

والحقّ، أنّ هذه الواقعة يمكن تفسيرها بجملة من المتغيّرات المتداخلة، حيث يقع مسجد «بني هاشم» في منطقة من الحيّ تفصل بين «حومة الغيران» و«حومة البالاصات»، بحسب تصنيف ساكنة دُوّار هيشر لمجالها المعيش، وهي منطقة تتميّز بحركيّة اقتصاديّة عالية بحكم مجاورتها المنطقة الصناعيّة واحتضانها سوق يوميّة منظّمة ومغازة مونوبري وعديد الحوانيت والمقاهي، واشتمالها على مقرّات السيادة الحيويّة، وهي مقرّ البلديّة ومركز الحرس الوطني والقباضة الماليّة، إضافة إلى مقام وليّ صالح تقام فيه عديد الأنشطة الصوفيّة ويستقطب عدداً وافراً من الزوّار، واختلاف شكلها الحضري عن بقيّة مناطق دُوّار هيشر بنمط بناء منظّم عمودي في شكل عمارات وأفقي في شكل دارات (فيلات). ولذلك، تُوصم هذه المنطقة في دُوّار هيشر بــ«الراقيّة»، كما يُنظر إلى ساكنتها على أنّهم من الطبقة الوسطى «المترفّهة» (تجّار، محامون، ضبّاط جيش، أساتذة، الخ...) تنتشر أيضاً في صفوفها عديد التيّارات السياسيّة (نهضويّون، حزب تحرير، يساريّون، قوميّون، تجمعيّون) والعقديّة (سلفيّة علميّة، صوفيّة، دعوة وتبليغ) المعادية للايدولوجيا الجهاديّة. ومن اللاّفت للنّظر أن تكون هذه المنطقة خالية من الشباب الجهادي بصفة تكاد تكون مطلقة، على عكس المناطق «الشعبيّة» الأخرى من دُوّار هيشر. ولعلّ هذا المثال الصّغروي-الاجتماعي (micro-social) يؤكّد، نسبيّاً، فرضيّتنا بخصوص القاعدة الجيليّة الهامشيّة التي تميّز التيّار الجهادي في تونس.

وقد أثّرت خصوصيّة المحيط الاجتماعي الذي يقع ضمنه مسجد «بني هاشم» على تركيبة مرتاديه السياسيّة والعقديّة بشكل يتصادم مع خطاب التيّار الجهادي وسياساته. وهو الأمر الذي تبدّى، مثلاً، في تمسّكهم بعد الثورة بالإبقاء على إمام المسجد القديم، بحجّة صلابة تكوينه الشرعي

281 – مقابلة مع شاب من الحومة، 22 سنة، طالب جامعي، دُوّار هيشر.

وإتقانه فنون تلاوة القرآن الكريم وتجويده وخاصّة اعتدال خطابه وحسن أخلاقه مع المصلّين. وأدى ذلك إلى احباط محاولات الشباب الجهادي العديدة في السيطرة على المسجد أمام وجود إمام يفوقهم في التأهيل الشّرعي ويحظى بقبول المصلّين ودعمهم.

* شبكات الدعوة:

وهي تؤدّي وظيفة استقطاب الشباب الجديد ونشر مبادئ الإيديولوجيا الجهاديّة، عبر عدد من الأنشطة رصدنا منها:

- الخيمات الدعويّة:

وهي نشاط دعوي يتمحور حول خيمة أو مجموعة خيام تُنصب في فضاء عامّ وتُعلّق عليها الرّايات والشعارات إلى جانب مكبّرات الصّوت، ويوضع عدد من الكراسي في محيطها لاستقبال النّاس الذين تُوزّع عليهم عادةً المطويّات الدعويّة. وتُقام الخيمات في كامل أيّام الأسبوع، وخصوصاً في الوقت الفاصل بين صلاتي الظهر والعصر. وهي تتركّز في أماكن التجمهر الحيويّة في الحيّ، مثل موقف السيّارات أمام مغازة «مونوبري» بدُوّار هيشر أو«بطحاء الريّاحي» التي تتوسّط مثلّث مساجد النور والبدر وأبو بكر أو نهاية خطّ الحافلات 55 أمام مستشفى دُوّار هيشر/حيّ التضامن المحاذية لمسجد عون الله والخطّ 56 بحيّ الشباب المحاذية لمسجد النّصر. وعادة ما نجد داخل الخيمة شابّين يشرفان على التجهيزات الصوتيّة، فيما يتجمّع بقيّة الشباب أمامها إمّا للحديث مع النّاس أو تنظيم حركة المرور التي قد تتعطّل نتيجة التجمهر.

وتُفتتح الخيمات الدعويّة، عادةً، بتلاوة ما تيسّر من القرآن يتكفّل بها أحد الشبّان الجهاديّين يكون في الغالب من القرّاء المتمكّنين. ومن ثمّ تليها خُطَبٌ موجّهة للحاضرين أو المارّة تتمحور أساساً حول التنفير من المعاصي والدعوة إلى الصلاة وإبراز مكانتها في الإسلام، ودعوة النساء وخاصّة الفتيات إلى التزام «اللباس الشرعي» من حجاب ونقاب مع التنصيص عليهما كفرض ديني، الخ... مستهدفة أساساً جمهور الشباب. ويُلحظ أنّ أغلبيّة الخطباء هم من الشبّان الجهاديّين ممّن يمتلك القدرة على الخطابة والتحشيد أو ممّن أحرز معارف شرعيّة في أمور الفقه والعقيدة اكتسبها، في الغالب، بشكل عصامي. كما يحدث أن يحضر الخيمات الدعويّة بعض مشايخ التيّار

الجهادي البارزين[282]. ويتخلّل الخيمات الدعويّة توزيع المطويّات والكتيّبات الدعويّة على الحضور، وإنشاد بعض الأناشيد الجهاديّة، ورفع «رايات العُقاب» وترديد بعض الشعارات الحماسيّة والتكبير الجماعي. كما سجّلنا أثناء أغلب الخيمات الدعويّة التي شهدناها بدُوّار هيشر، حرص الشباب الجهادي على الحضور بكثافة وإبراز مظاهر اللّحمة فيما بينهم وإحكام التنظيم من خلال ارتداء الزيّ الموحّد (قميص برتقالي كُتب عليه عبارة أنصار الشريعة) واعتماد اللّطف في التعامل مع الناس حتّى أولئك الذين لا يبدو عليهم مظاهر التعاطف أو التديّن.

واحتلّت الخيمات الدعويّة مكانة حيويّة في النشاط الدعوي الذي دأب الشباب الجهادي بدُوّار هيشر على ممارسته بقوة في الحيّ منذ أواسط سنة 2011 إلى حدود جوان/جويلية 2013 (تاريخ قرار الحكومة منع إقامة الخيمات الدعويّة بدون ترخيص مسبق)، حيث مثّلت إطاراً فعّالاً للتّفاعل مع النّاس واستقطاب الأتباع الجدد من خلال النقاشات اليوميّة وتوزيع المطويّات والكتيّبات، «**فقد كان كلّ يوم ينضمّ إليهم** (أي الجهاديّين) **ثلاثة أو أربع شبّان جدد من خلال الخيمات الدعويّة**»[283]، وكانت بمثابة التكثيف الأمثل لإستراتيجيّة الدّعوة التي انتهجها التيّار الجهادي قبل بداية صدامه مع الدولة، فـ«**الخيمات الدعويّة استنباط تونسي مائة بالمائة... ومن نَقَلَها إلى سوريا هم إخواننا التونسيّون الذين لبّوا نداء الجهاد... فنحن في مرحلة تجاوز فيها التيّار العمل النخبوي نحو معانقة الأمّة**»[284].

- الملتقيات الدعويّة:

وهي تشبه الخيمات الدعويّة في طريقة تنظيمها وأغلب الأنشطة التي تتخلّلها، وتختلف عنها من جهة طاقة الإعداد وحجم الحضور وطبيعة الخطباء الذّين ينشّطونها. حيث لاحظنا أنّ تنظيم الملتقى الدعوي يأخذ قرابة الأسبوع، كما يشهد توافد عديد الشبّان الجهاديّين من مناطق وأحياء مجاورة لدُوّار هيشر مثل حيّ التضامن ووادي اللّيل وحيّ الجمهوريّة وغيرها، وتؤثّثه أساساً خُطبُ مشايخ التيّار السّلفي البارزين الذين يستدعون خصّيصاً لذلك.

282 – مثل كمال زرّوق ومحمّد الفزّاني وحسن بريك وأبو صهيب التّونسي وغيرهم.

283 – مقابلة مع شاب من الحومة، 30 سنة، موظف، دُوّار هيشر.

284– مقابلة مع شابّ جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

- الجولات الدعويّة:

وهي نشاط يقوم على دعوة النّاس إلى «**المنهج**» وتوعيتهم بمبادئه وحضّهم على «**التوبة وترك طريق المعاصي**»، وقد لحظناه في دُوّار هيشر على صورتين. الأولى، في صورة جولات توزيع مطويّات يقوم بها الشباب الجهادي في المقاهي والشوارع والأسواق، إمّا في منتصف النهار أو المساء المبكّر اللّذان يمثّلان وقتي ذروة وجود النّاس في شوارع الحيّ، مع العمل على شرحها بلغة مبسّطة واعتماد اللّين في مخاطبتهم.

والثانية، في صورة جولات تنظّمها مجموعات من الشباب الجهادي بالبطاح (الساحات) التي يرتادها بعض أبناء الحيّ لشرب الخمور أو استهلاك الموادّ المخدّرة بغية إقناعهم بترك «المعاصي» وتبيان مضارّها بلغة دينيّة دعويّة، مسخّرين في ذلك الآيات القرآنيّة والحديث النبويّ. غير أنّ الأمر قد يتحوّل أحياناً إلى مشاحنات وصدامات بين الطّرفين، خاصّة إذا ما اعتمد بعض الجهاديّين سلوكاً متشدّداً مع المخمورين قد يصل حدّ التعنيف، أو إذا عبّر أحد المخمورين عن استهجانه خطاب الجهاديين بالصدّ والشّتم. كما شملت هذه الجولات تجّار الموادّ الكحوليّة غير القانونيّين في الحيّ، حيث كانت تتوجّه إليهم مجموعات من الشباب الجهادي محاولة إقناعهم بـــ«التوبة» والتوقّف عن بيع الخمر باستعمال حجج دينيّة، وقد تطوّر كثير من هذه الحملات إلى أعمال عنف تسبّبت في أضرار جسديّة وماديّة لحقت بائعي الخمر ومنازلهم والمخمورين من أبناء الحيّ، وهو ما خلّف تذمّراً لدى شريحة واسعة من ساكنة الحيّ كانت ترى في هذه الحملات محاولة من الشباب الجهادي لعب دور الدولة وانحرافاً عن الدعوة السلميّة نحو ممارسة «الحسبة» على الناس باستخدام العنف.

* شبكات التّثقيف:

وهي تؤدّي وظيفة تلقين الشباب الجديد مبادئ الإيديولوجيا الجهاديّة وتثقيفه في مسائل العقيدة والتّفسير والحديث، عبر عدد من الأنشطة رصدنا منها:

- الدّروس:

تتمحور، غالباً، حول شرح بعض المسائل الفقهيّة وتفصيل مبادئ العقيدة مثل علم التوحيد ومعاني أسماء الله وصفاته وتتمّ داخل المساجد. وقد لاحظنا أنّ هذه الدروس تجري على نمطين.

نمط أوّل يجري فيه الدّرس على نحوٍ تقليدي. حيث يتجمّع الأتباع وسط المسجد في شكل حلقة حول شيخ أو مدرّس، يكون عادةً شابّاً لا يتقن جيّداً الخطابة بالعربيّة الفصحى، ويعتمد في الإلقاء على القراءة المباشرة من شروح وتبسيطات لمتون الإمام أحمد بن حنبل، في ما يتعلّق بمسائل الفقه، أو كتابات محمّد بن عبد الوهاب في ما يتعلّق بأمور العقيدة. ويكون عدد الحاضرين في الغالب محدوداً وجلّهم من الشباب الجهادي المرتادين للمسجد الذي يُقام فيه الدّرس.

نمط ثانٍ يجري فيه الدّرس على نحو المحاضرة. يلقيه، عادةً، شيخ من شيوخ التيّار الجهادي البارزين، ويتمّ الإعلان عنه مسبقاً في المساجد عبر معلّقات وعلى شبكات التواصل الاجتماعي. وتشهد هذه الدّروس إقبالاً كثيفاً من الشباب الجهادي وعموم المصلّين، نظراً لشهرة الشيوخ الذّين يلقونها وقدرتهم العالية على الخطابة وصلابة تكوينهم الشرعي. وتستعمل، خلال هذه الدروس، مكبّرات الصوت والحواسيب لتيسير التواصل مع الحضور الغفير. حيث يحتلّ الشيخ مكانه على كرسيّ أو وقوفاً في محراب المسجد، في حين يجلس الحضور متحلّقين على الأرضيّة. وتتمحور أغلب الدّروس حول السّيرة النبويّة وشرح بعض الآيات القرآنيّة وتفسيرها إضافة إلى دروس العقيدة والفقه. ومثال ذلك، درس ألقاه الشيخ الجهادي «كمال زرّوق» في جامع النور بحيّ خالد بن الوليد بدُوّار هيشر يوم 24 أفريل 2013 بين صلاتي المغرب والعشاء عنوانه «أهل السنّة والجماعة»، تناول مقتطفات من سيرة النبيّ وصحابته مع التّركيز على حياة الإمام أحمد بن حنبل وعدد من المواقف التي تخلّلت محنته زمن الخليفة المأمون العبّاسي ومحاولة تأصيلها واستخراج «العبر» التي ينبغي على «شباب الدعوة» اليوم تمثّلها. وقد لاحظنا حضور عديد الشابّات الجهاديّات بعض هذه الدّروس في المكان المخصّص للنساء بالمسجد، حيث يتابعن منه الدّرس عبر مكبّرات الصّوت.

- الدّورات العلميّة:

وتكون في شكل دروس مكثّفة حول موضوع مخصوص، مثل مصطلح الحديث أو أصول الفقه أو شرح بعض الرّسائل والمقامات في العقيدة، الخ... يقدّمها شيوخ معروفون بالتخصّص وصلابة التكوين الشّرعي. وتُقام هذه الدّورات بين صلاتي العشاء والمغرب إمّا على وتيرة يوميّة محدودة، ثلاثة أو أربعة أيّام متواصلة، أو أسبوعيّة، عادة كلّ يوم جمعة أو سبت أو أحد على امتداد ثلاثة أو أربعة أسابيع متوالية.

- تحفيظ القرآن:

ويتمّ من خلال عقد حلقات دوريّة تمتدّ، غالباً، على مدى شهر من الزّمن وتركّز على تحفيظ جزء مخصوص من القرآن الكريم مثل «الزّهراوَيْن» (أي سورتي البقرة وآل عمران) أو جزء «قَدْ سَمِعْ» (ويضمّ من سورة المجادلة إلى سورة التحريم)، الخ... كما يتضمّن التحفيظ شرحاً للآيات والسّور القرآنيّة على منهج «التفسير بالمأثور»، أي تفسير القرآن الكريم بالقرآن وبالسنّة وبأقوال الصّحابة والتّابعين، اعتماداً على كتب التفاسير والتراجم القرآنيّة التي تدخل في هذا المنهج مثل «**تفسير القرآن الكريم**» لأبي الفداء الحافظ بن كثير أو «**الكشف والبيان في تفسير القرآن**» للثّعلبي، وغيرهما. ولحظنا أنّ تلاوة القرآن الكريم وتحفيظه تتمّ في هذه الحلقات تبعاً لرواية حَفْص، على عكس ما جرى عليه العُرف في تونس من اعتماد رواية قَالُونْ.

وتنعقد حلقات تحفيظ القرآن على كامل أطوار السّنة، غير أنّها تشهد كثافة عالية في شهر رمضان على وجه الخصوص، إمّا في إطار الكتاتيب التي تتوفّر عليها بعض مساجد دُوّار هيشر أوحلقات خاصّة تقام في المنازل. ويمتدّ توقيتها، عادةً، بصفة يوميّة من بعد صلاة الفجر حتّى الضّحى نظراً لاعتباره الوقت الأمثل للتعبّد والتهجّد وتلاوة القرآن.

- الاعتكاف:

ويعني الانقطاع عن مجرى الحياة العادي والمكوث في المسجد بقصد التعبّد عبر تلاوة القرآن وإقامة الصّلاة والتهجّد طوال الليل والنهار. ويكون الاعتكاف، جرياً على السنّة النبويّة، في العشر

الأواخر من رمضان. وقد لاحظنا في رمضان 2013، اعتكاف الشباب الجهادي في جلّ مساجد دُوّار هيشر، حيث انتظموا في مجموعات كانت تفترش أرضيّة المسجد وتقتسم فيما بينها ما يُجلب إليهم من أكل من الخارج عبر أشخاص مكلّفين بذلك.

- التّدريب البدني:

لحظنا انتظام حلقات من الشباب الجهادي تتدرّب على الفنون القتاليّة الفرديّة في بعض مساجد دُوّار هيشر[285]، أو في شكل طلعات إلى «جبل عمّار» المقابل للحيّ من الجهة الشماليّة المحاذية لحيّ الجمهوريّة. وقد نجح الشباب الجهاديّ في استقطاب بعض المدرّبين وأبطال الملاكمة والكاراتيه والجيدو من أبناء الحيّ، كثيراً ما يشرفون على هذه التدريبات. حيث يعتبر الاعداد البدني، في عرف الحركات الجهاديّة، عنصراً حيويّاً في تكوين المنتمي ونشاطه[286].

* شبكات العمل الاجتماعي:

وتتألّف من جملة الأنشطة التي يؤدّيها الشباب الجهادي في دُوّار هيشر لأغراض خيريّة دعويّة، وقد تكثّف عددها منذ سنة 2013 خصوصاً إثر رفع تنظيم «أنصار الشريعة» شعار «**أبناؤكم في خدمتكم**» ردّاً على ما اعتبره «هجمات إعلاميّة» تستهدف ضربه وتشويه صورته لدى عامّة الشّعب:

- قفّة رمضان:

وهي شكل من أشكال العمل الخيري يتمثّل في توزيع قِفَافٍ تحوي موادَّ غذائيّة (حليب، مقرونة، زيت، الخ...) على العائلات المستحقّة بالحيّ لمساعدتها على تحمّل نفقات شهر رمضان، وتموّل من جمع المساعدات التي يقدّمها المواطنون، في شكل مواد غذائيّة أو مساهمات نقديّة، من

285 – عاينّاها مباشرة في مسجد "بني هاشم" في رمضان 2013.

286 – انظر، مثلاً، إحدى أشهر المحاضرات الصوتيّة في هذا الشأن للشّيخ الجهادي "يوسف العييري" على موقع يوتيوب، وعنوانها "أهميّة الرياضة-الاعداد البدني":

http://www.youtube.com/watch?v=JWCJYbRw7Bs

خلال نقاط تقام بمساجد الحيّ إثر إعلانات تُنشر في المساجد أو على شبكات التواصل الاجتماعي.

- زكاة الفطر:

يرى الشباب الجهادي أنّ زكاة الفطر واجبٌ اخراجها طعاماً لا نقداً، كما جرى به العُرف في المجتمع التونسي، اقتداءً بالسنّة النبويّة. ويُحتسب مقدار خراج الزكاة من الطعام بالصّاع تبعاً لجدول لاحظنا توزيعه في بعض مساجد دُوّار هيشر وصفحات التواصل الاجتماعي المحسوبة على الجهاديّين.

- صدقات عيد الأضحى:

تكون عبر تجميع اللّحوم أو المساهمات النقديّة في شراء أضاحي العيد، من خلال نقاط تقام في مساجد الحيّ، ليعاد توزيعها في شكل صدقات على العائلات المستحقّة.

- القافلات الطبيّة:

يتمّ خلالها تقديم المساعدة الطبيّة إلى المرضى المحتاجين عبر إجراء الفحوصات وتوزيع الأدوية عليهم، بإشراف الشباب أبناء التيّار الجهادي من ذوي الاختصاص في الطبّ. ومثال ذلك، قافلة طبيّة نظّمها المكتب الاجتماعي لأنصار الشّريعة بدُوّار هيشر في فضاء روضة «الطفل الملك» القرآنيّة حذو جامع أبي بكر الصدّيق بتاريخ 11 نوفمبر 2012 تحت عنوان «قافلة الشهيدين الطيّبة أيمن وخالد» (وهما شابّان جهاديّان من دُوّار هيشر، توفيّا في مواجهات «أحداث جامع النّور» موفّى أكتوبر 2012). وقد امتدّت من السّاعة التاسعة صباحاً إلى حدود صلاة الظّهر وشهدت إقبالاً محترماً من المرضى المسنّين والنساء والأطفال الذين فحصهم أطباء متخصّصون (طبّ قلب، طبّ أطفال، الخ...) وتلقّوا مساعدات عينيّة في شكل أدوية وحُقن وموادّ إسعافيّة.

- حملات النّظافة:

نظّم الشباب الجهادي العديد من حملات النّظافة في الحيّ كانوا يتوزّعون خلالها في مجموعات ترتدي زيّ «أنصار الشريعة» الموحّد لتلتقط الأوساخ والقاذورات من قارعة الطّريق وتجمّعها في

أكياس بلاستيكيّة، كما تكفّلت بإصلاح بعض الحفر والأضرار التي أصابت الطّرقات نتيجة الأمطار أو سوء العناية والتأهيل. ومثال ذلك، حملة نظافة تحسيسيّة نظّمها المكتب الاجتماعي لأنصار الشّريعة بدُوّار هيشر على مستوى نهاية خطّ الحافلات 56 في حيّ الشباب بتاريخ 23 أفريل 2013.

- فضّ النزاعات:

من بين الأدُوّار الاجتماعيّة التي لعبتها المجموعات الجهاديّة في الحيّ، حسب ملاحظاتنا الميدانيّة، هو فضّ النزاعات بين متساكني الحيّ. مثال ذلك، حالة زوج من ساكنة الحيّ سرق من منزلهما مصوغ فتوجها إلى مسجد النّور وطلبا المساعدة من مجموعة من الشباب الجهادي الذين تمكنوا من خلال علاقاتهم في الحيّ من التعرف على السّارق وإجباره على إعادة المسروق إلى أصحابه. وفيما تؤكّد مجموعات الشباب الجهادي أنّ تدخّلها لفضّ النزاعات يكون دائماً بعد أن تقصدهم من ساكنة الحيّ طلباً للمساعدة نظراً لفقدانها الثقة في أجهزة الدّولة التي ضعف أدائها الأمني في مرحلة ما بعد الثورة، يذهب الأمنيين، من جهتهم، إلى التأكيد على أنّ مجموعات الشباب الجهادي تسعى إلى استغلال مساحات الفراغ الأمني لتركيز «شرطة سلفيّة» موازية لأجهزة الأمن الرسميّة.

- أنشطة أخرى:

لاحظنا أنّ الشباب الجهادي بدُوّار هيشر يشرف على أنشطة خيريّة أخرى متعدّدة في الحيّ منها المدفوعات النقديّة الشهريّة و«قفّة أنصار الشّريعة» التي تحوي مواد غذائيّة تذهب للعائلات المستحقّة، ومساعدات أخرى من أجل ترميم المنازل وإصلاح الأجهزة المنزليّة، الخ. وتجمع مصاريف هذه المساعدات، إجمالاً، من مساهمات الشبّان الجهاديّين وصدقات أبناء الحيّ الآخرين. إضافة إلى ذلك، يتمّ تقديم بعض دروس الدعم المجاني للتلاميذ من أبناء الحيّ في المساجد تخصّ الموادّ المدرسيّة بإشراف أساتذة أو معلّمين جهاديّين، إلى جانب تنظيم دروس في محو الأميّة للكهول والمشاركة في القوافل الخيريّة التي تنظّمها مكاتب «أنصار الشريعة» الاجتماعيّة بمناطق أخرى من البلاد خصوصاً المجاورة لدُوّار هيشر مثل أحياء التضامن والجمهوريّة ووادي الليل.

*الشبكات الاقتصاديّة:

وهي تتشكّل من المهن التي يزاولها الشباب الجهادي في الحيّ وأنشطة التضامن الاقتصادي في ما بينهم.

- مسالك المهن:

بالنّسبة للمهن، يمكن تقسيمها حسب المسالك التي تندرج ضمنها. وتتوزّع، أساساً، على:

- مسالك تجارة الخضر والغلال، من خلال نصب صغيرة لبيع الخضر والغلال خاصّة أمام المساجد التي تقع بجانب الأسواق الشعبيّة وأماكن التجمهر.
- مسالك النقل الجماعي غير القانوني من خلال شاحنات صغيرة لنقل الركاب.
- بعض المهن الصغرى، مثل حوانيت الحدادة وبيع الموادّ الغذائيّة ونسخ الأقراص، الخ...
- مسالك نُصَبْ بيع الطّيب وكتب الفقه والعقيدة وحوانيت تفصيل الملابس الشرعيّة (القمصان، العباءات، الخ...)، والتّي أصبحت تشكّل نوعاً من «السّوق الإسلاميّة» الجديدة داخل الحيّ.

- أنشطة التضامن الاقتصادي:

وقد لحظناها على ثلاثة أشكال:

- التّشارك: من خلال التناوب على قيادة الشاحنات الصغيرة ونقل الركاب أو ممارسة النشاط التجاري في نصب بيع الغلال والخضر مع اقتسام المرابيح، وكذلك تشغيل «الإخوة» بعضهم البعض في حوانيتهم.
- المساعدات الجماعيّة: وتكون، غالباً، في شكل مساعدات نقديّة تجمع بهدف مساعدة أحد «الإخوة» لفتح مشروع صغير، غالباً ما يكون نصبة عطور أو خضر وغلال، أو في شراء ذبيحة لتحضير وليمة زواجه ومستلزمات تعمير بيته أو إعانته في مرض أو نازلة من النوازل.

- الوقف: لاحظنا اعتماد الشباب الجهادي في دُوّار هيشر آليّة الوقف الإسلامي في إدارة بعض نصب الغلال والخضر المنتشرة أمام مساجد الحيّ. حيث تُحبّس في شكل ملكيّة عامّة للجماعة، يذهب قسم من الأرباح إلى الفرد العامل عليها، وقسم آخر للجماعة ككلّ لتأمين النشاطات اليوميّة في صيانة المساجد وطبع الملصقات الدعويّة وإقامة الأنشطة الخيريّة، الخ... وهي حالة الوقف الذي رصدناه في شكل نَصْبَتَيْ بيع خضر وغلال أمام مسجد النّور، بتأكيد أحد المبحوثين من الشباب الجهادي[287]. كما رصدنا وقفاً آخر يتمثّل في نصبة أخرى لبيع الخضر والغلال أما مسجد أبي بكر الصدّيق أكّد لنا أحد المبحوثين من الشباب الجهادي أنّها النّصبة التي سبق أن استغلّها ثلاثة شبّان جهاديّين آخرين في توفير مصاريف «النّفير» إلى سوريا، عبر التّشارك في تأمين رأسمالها والتّناوب في استغلال مردودها المالي[288].

* الشبكات الاجتماعيّة:

وهي تتشكّل من التفاعلات اللاشكليّة بين الشباب الجهادي في الحيّ، ورصدنا منها:

- الالتقاء في المسجد:

يشكّل الالتقاء في المسجد، خاصّة بين صلاتي المغرب والعشاء، فرصة للتّحاور بين الشباب الجهادي في عديد المواضيع الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وهو ما يوطّد علاقاتهم وروابطهم. وقد لاحظنا أنّهم ينقسمون في حلقات داخل المسجد، كلّ منها يطرح موضوعاً أو ينشغل بنشاط مثل تلاوة القرآن الكريم أو التناقش في أمور التّفسير والعقيدة والفقه أو تناول الأوضاع السياسيّة بالبلاد، الخ...

287 - مقابلة مع شاب جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

288 - مقابلة مع شاب جهادي، 19 سنة، يدرس في منشأة تكوينيّة، دُوّار هشير.

- السّهرات الليليّة:

وهي تنتظم، عادةً، بعد صلاة العشاء في مقاهي الحيّ أو في مترل أحد الشبّان الجهاديّين. وتتخلّل هذه السّهرات نقاشات في مواضيع دينيّة وسياسيّة واجتماعيّة متفرّقة، وتسهم في خلق التضامن الحميمي بين الشباب الجهادي.

- ولائم الزّواج:

يُحيي الشبّان الجهاديّون حفلات زواجهم بإقامة مأدبة عشاء يستدعى إليها «الإخوة» والأقرباء وأبناء الحيّ ويسمونّها «الوليمة». وبعد تناول العشاء، يتجمّع الحاضرون في باحة الشارع المقابلة لمترل العريس، حيث تُنصب الكراسي ومضخّمات الصوت في شكل دائري حول طاولة يجلس عليها العريس وشيخ جهادي أو أكثر من المدعوّين. ويتخلّل هذه الوليمة خطبة تكون، في الأغلب، حول مكانة الزواج في الإسلام أو أمور العقيدة تُفتتح بقراءة ما تيسّر من القرآن الكريم. وبعد الاستماع إلى الخطبة، يقوم الشباب الجهادي الحاضر بإنشاد مقاطع من أناشيد جهاديّة ورفع «رايات العُقاب» والتكبير الجماعي وإطلاق الشماريخ والألعاب الناريّة في جوٍ احتفالي حماسي.

- طلب النصرة:

ويعني الإستنصار بالجماعة من طرف أحد أفرادها حين يمسّه سوء من عنصر غريب عنها. وفي حالة الشباب الجهادي في دُوّار هيشر، لاحظنا أنّ «طلب النّصرة» تعلّق أساساً بحالتين. فقد لاحظنا أنّ «النّصرة» تطلب من الجماعة إما في حالة دخول أحد الشبان الجهاديين في خصومة أو شجار مع شاب آخر من أبناء الحيّ، أو اعتقاله من قبل قوات الأمن حيث يتم الاحتجاج أمام مركز الحرس الوطني بغاية الضغط لإطلاق سراحه.

ومن ذلك، مثلاً، «أحداث جامع النّور» الشهيرة التي نشبت يوم 27 أكتوبر 2012 وتكثّف فيها هذين الشكلين من «النصرة». وبحسب الرواية المتداولة، فإنّ الأحداث بدأت إثر اعتداء أحد الشبان المخمورين على شاب جهادي حاول نهيه عن شرب الخمر بجوار مترله ليلة عيد الاضحى. وسرعان ما تطورت الأمور إلى عراك استنصر خلاله الشاب المخمور بمجموعة من المخمورين،

والشاب الجهادي بمجموعة من الشبان الجهاديين. وهو ما أدى إلى نشوب معركة بين الطرفين استعملت فيها الحجارة والأسلحة البيضاء. وإثر تدخّل عناصر الحرس الوطني لفضّ المواجهة، انسحب المخمورون تاركين قوات الأمن وجهاً لوجه مع حشد من الشباب الجهادي الذين قدموا من بقيّة مناطق ومساجد الحيّ في مواجهة أصيب خلالها رائد من الحرس الوطني بآلة حادّة على مستوى الرّأس. وفي يوم 30 أكتوبر، هاجم حشد من الشباب الجهادي بالحجارة والأسلحة البيضاء مركز الحرس بدُوّار هيشر بعد اعتقال أحد الشبان الجهاديين اشتبه في مسؤوليته عن إصابة الرّائد بالحرس. وقد نتج عن ذلك مقتل مؤذن مسجد النّور برصاصة على عين المكان وإصابة إمام المسجد إصابة حرجة أدت إلى وفاته بعد يومين متأثّراً بجراحه، وبرّر عناصر الحرس الوطني مقتل الشّابين بالدّفاع عن النّفس إثر محاولتهما افتكاك سلاح ناري من أحد الأعوان في ما يواصل الشباب الجهادي نفي هذه الرواية.

لكن، كيف كان مسار نشأت هذه المجموعات من الشباب الجهادي وتشكّل شبكات أنشطتها؟ وكيف سيكون تأثير قرار الدولة تصنيف تنظيم «أنصار الشريعة» في لائحة الإرهاب وتفكيك هياكله على ساحة التيّار الجهادي في دُوّار هيشر؟

*ساحة التيّار الجهادي في دُوّار هيشر: النشأة، التطور والتفكّك

نشأت ساحة التيّار الجهادي في دُوّار هيشر انطلاقاً من النشاطات العفويّة لمجموعات صغيرة من الشبان الجهاديّين. وهي مجموعات تشكّلت نواتاها منذ ما قبل الثورة، لكنّها كانت عاجزة عن الظهور العلني مكتفية ببعض العمل السرّي المحدود في نطاقه وفعاليّته بحكم المحاصرة الأمنيّة. وعقب الثورة، تمتّع هؤلاء الشبّان، كغيرهم من أصحاب التوجّهات السياسيّة والإيديولوجيّة المختلفة وعموم التونسيّين، بحالة الحريّة العامة التي عرفتها البلاد. وكان أوّل ظهورهم كجماعة مميّزة مع «لجان الأحياء» التي نشطت في دُوّار هيشر، على غرار كامل مناطق البلاد، لحماية الممتلكات والتجمّعات السكانيّة في فترة الفراغ الأمني التي عقبت هروب الرئيس السّابق، «**لقد ظهرت مجموعتنا للعلن بعد الثورة مع فترة لجان الأحياء، حيث قضّينا آنذاك ليالي ممتعة في جوّ من المغامرة...** »[289]. ومن

289 – مقابلة مع شاب جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

ثمّة، بدأ ظهورهم يبرز تصاعديّاً في الفضاء العامّ للحيّ بمظهرهم ولباسهم المميّز، يخوضون في شؤون السياسة والمجتمع، في المقاهي والمساجد وغيرها من الفضاءات العامّة، انطلاقاً من مرجعيّتهم الإيديولوجيّة الجهاديّة، «**لقد تعمّدنا مباشرة بعد الثورة الظهور باللّباس الأفغاني وإبراز الرموز التي تشير إلى انتمائنا للقاعدة لإظهار هويّتنا للعلن بعد كلّ العذاب الذي عرفناه**». وقد تفرّدوا في ذلك بظهورهم كأفراد مميّزين، على مستوى عوائد المعيش، تربطهم لحمة جماعيّة قويّة وينشطون كجماعة موحّدة. ذلك ما أثار، في البدء، انتباه ساكنة الحيّ التي انبهرت بهؤلاء الشبّان الذين لم يكونوا سوى «أولاد الحومة» وقد ظهروا بأسلوب عيش وهويّة جماعيّة جديدَيْن، «**لم نكن سوى أولاد الحومة. فقد نشأنا هنا وتربّينا هنا والجميع يعرفنا... إلاّ أنّ الجديد آنذاك هو أنّنا كنّا نبرز شيئاً فشيئاً بهويّة جديدة... مثلاً في مباريات كرة القدم، كنّا نشكّل مع بعضنا فريقاً متمايزاً عن بقيّة أولاد الحومة... في المقهى كذلك كنّا نجلس دائماً مع بعضنا البعض نتحدّث في أمور الدّين... وهكذا نشأت مجموعة الإخوة الأولى في الحومة... غير أنّ أهمّ شيء كان يميّزنا وحيّر النّاس في أمرنا، هو اللّحمة التي كانت بيننا، حيث لم نكن مجرّد أصدقاء، فما يجمعنا أكثر من ذلك بكثير... نحن إخوة...** ».

هكذا بدأت مجموعات صغيرة من الشباب الجهادي تتشكّل في كلّ حُوَم الحيّ تميّزها عوائد معيشها وتلاحمها كجماعة يوحّدها رابط عضوي مؤسّس على قيمة الأخوّة التي تحيل على الاشتراك في عقيدة ومنهج مميّزين. والملاحظ أنّ مرجعيّة انتظام هذه المجموعات كانت مرجعيّة ترابيّة-مسجديّة بالأساس، فهي تُعرف وتتعرّف بالمسجد الذي تتجمّع فيه أو الحومة التي تنشط ضمنها، فنجد «جماعة الغيران» و«جماعة مسجد النّور» و«جماعة مسجد أبي بكر»، الخ... كما كانت كلّ مجموعة تُحْدِث صفحة خاصّة على موقع التواصل الاجتماعي (فايسبوك)، بهدف إشهار نشاطاتها، تسمّى في الأغلب بصيغة «شباب التوحيد بمسجد كذا». وبحسب الشهادات التي جمعناها من المقابلات البحثيّة، فإنّ نشاطات هذه المجموعات انطلقت في البدء عفويّة، فقد كان كلّ منها يستغلّ فرصة تجمهر النّاس في السّوق أو المقهى أو الجامع ليخطب فيهم أو يحادثهم ليبلّغ خطابه، «**أتذكّر في مرّة جئنا بمكبّرات الصوت، وكان حينها النّاس متجمّعين في المقهى يشاهدون مباراة كرة قدم... وبعد نهاية المباراة استأذنا صاحب المقهى لكي ننصب مكبّرات الصوت ونخطب في النّاس، فأذن**

لنا بذلك... وحالما انطلق أحد إخواننا في الحديث عبر الميكروفون، تجمّع حشد كبير من أبناء الحومة وراحوا ينصتون إليه بانتباه... وقد كان الحضور كثيفاً، فأعجبتنا الفكرة وأخذنا نطوّرها». وبالمثل، تطوّرت شبكات العمل الاجتماعي انطلاقاً من مبادرات عفويّة يطلقها أحد الشبّان الجهاديّين باقتراحه مساعدة عائلة محتاجة أو أطفال يتامى، الخ...

غير أنّ النقلة الفعليّة التي ستعرفها هذه الشبكات نحو بداية التهيكل، ستكون سريعة وبفعل عاملين أساسيّين. أوّلها، هو نشأة ظاهرة المشيخيّة. حيث برز عدد من الدعاة تميّزوا بقدرة عالية على الخطابة وبتكوين صلب في العلوم الشرعيّة، وهم في الأغلب جهاديّون كانوا طلبة علوم شرعيّة في تونس ومصر والسعوديّة والمغرب، أو دعاة في أوروبّا، أو مقاتلين سابقين في ساحات الجهاد الدولي. وقد أخذ هؤلاء الدّعاة يجوبون المساجد والجوامع في عدد من المناطق والأحياء الشعبيّة، يلقون المحاضرات والدّروس مشكّلين شبكة من الأتباع والأنصار دافعين نحو تطوّر مجموعات الشباب الجهادي المتناثرة باتّجاه التهيكل من خلال ربطها عبر شبكات لاشكليّة ممتدّة، وبناء إطار إيديولوجي موحّد يلملمها، «**لقد لعب الدّعاة، بارك الله فيهم، دوراً كبيراً في تعريفنا بإخواننا في بقيّة البلاد... وفي مدّنا بالعلم الشرعي الذي كنّا متعطّشين إليه... مثل الشيخ كمال زرّوق حفظه الله الذي يحبّه شباب تونس الموحّد في الله، وهو محلّ إجماع وتكريم بيننا**». أمّا العامل الثّاني، والأهمّ، فهو الإعلان عن تكون تنظيم «أنصار الشريعة» كأوّل تنظيم جهادي تونسي. ولعلّ أهمّيّة تشكّل هذا التنظيم بالنّسبة لمسار تهيكل التيّار الجهادي، تكمن في أنّه مثّل استجابة لمطلب كان يطرحه التيّار بشدّة. فقد كانت أنشطة مجموعات الشباب الجهادي المتناثرة، حراكاً تغذّيه دوافع آنيّة وعفويّة دون أفق شامل ينتظمه، في حين مثّلت «أنصار الشريعة» حركة أرادت استيعاب الحراك ومأسسته على أرضيّة مشروع سياسي جهادي ذو استراتيجيّة مضبوطة، «**عندما سمعنا أنّ تنظيماً جهاديّاً تأسّس في تونس يسعى إلى تطبيق شرع الله وإقامة دولة إسلاميّة، شعرنا أنّ أنشطتنا العفويّة ستصبح ذات جدوى**».

ودون التوغّل كثيراً في نقاش هذه الفرضيّة التي قد تتطلّب دراسة مفردة، فإنّ هذه النقلة يمكن مقاربتها من منظور نموذج «**الأطوار الأربعة**»[290] (The Four Stages Model) في دورة حياة الحركات الاجتماعيّة بوصفها مؤشّراً على دخول طور «**التشكّل المؤسّساتي**» (Bureaucratization). وهو طور يعقب طَوْري «**السّخط الاجتماعي**» (Social Ferment) و«**الالتحام**» (Coalesce)، حيث يكون اختمار البرنامج ونشأة القيادات وبداية اكتساب الحاضنة الشعبيّة، متميّزاً ببروز التخصّص في تقسيم المهام داخل الحركة الاجتماعيّة وتوثيقها الدائم للمنتمين وأنشطتهم ضمن استراتيجيّة عمل مضبوطة[291]. غير أنّه من خلال عملنا الميداني في دُوّار هيشر، أمكن أن نلاحظ كون تنظيم «أنصار الشريعة» لم ينهي دورته الكاملة نحو «التهيكل المؤسّساتي». حيث نجد، بالفعل، أنشطة دعويّة واجتماعيّة يؤدّيها الشباب الجهادي تحت يافطة مكاتب «أنصار الشريعة بدُوّار هيشر»، لكننا لا نعثر لها على مقرّات محدّدة وقادة أو هيئات مكلّفة بإدارتها. من جهة أخرى لاحظنا أنّ هذه الأنشطة لا تنتظم طبقاً لتوزيع مهام مضبوط بالكامل، فنجد بعض العناصر القياديّة المؤهلة لضبط الأتباع والأنصار أو بعض المؤهلين لتصدّر الخطابة في المساجد، لكن مع غياب شبه تام لخطط وظيفيّة محدّدة، «**عندما نشطت مع أنصار الشريعة لم نكن منظمين بالكامل ... في كل نشاط كنّا ننسق بحسب الإمكانيات والمهمات يكلّف بها الإخوة المؤهلون لشغلها لكن دون أن يكون ذلك بتخطيط أو هيكلة مسبقة**»[292]. زد إليه أنّ استراتيجيّة العمل المتبعة على المستوى المحلّي لا تجري مناقشتها مع «القيادة المركزيّة» إلا في المستويات التي تتعلّق بشأن وطني عام، «**في أنصار الشريعة كلّ مجوعة محليّة تشتغل بشكل مستقلّ ... لا يوجد لدينا مركزيّة جامدة كما هو**

---

290 – كان عالم الاجتماع الأمريكي "هربرت بلومر" قد طرح هذا التصوّر حول نشأة الحركات الاجتماعيّة وأفولها في نهاية الستّينات، انظر:

- Blumer (Herbert), "Collective Behavior", in Alfred McClung Lee (ed), ***Principles of Sociology***, 3rd Edition, New York: Barnes & Noble Books, 1969, pp.65–121.

ومن ثمّة عمل عدد من الدارسين على تطويره إلى نموذج نظري حول دورات حياة الحركات الاجتماعيّة. انظر في هذا الشأن:

291- Christiansen (Jonathan), “Four Stages of Social Movements”, in Salem Press (ed), ***Sociology Reference Guide: Theories of Social Movements***, California: Salem Press, 2011, p.18.

292 – مقابلة مع شاب جهادي، 19 سنة، يدرس في منشئة تكوينيّة، دُوّار هشير.

الأمر في الأحزاب ... أما الشؤون الكبرى فنناقشها مع قياداتنا ومشايخنا مباشرة ... مثلاً الشيخ أبو عياض أو كمال زروق لا يسقطون علينا الأوامر بل يناقشون الأمور معنا بشكل مباشر»[293]. بناء عليه، يمكن الاستنتاج أنّ ساحة التيّار الجهادي في دُوّار هيشر بقيت ينشط أساساً على قاعدة شبكات لاشكليّة تقوم على التفاعلات المباشرة بين الأنصار والأتباع مع مستوى منخفض في توزيع المهام والتوثيق وضبط استراتيجيّة العمل، وأنّ تنظيم «أنصار الشريعة» منحها تصنيفاً وشارةً ومشروعاً يمكن أن تتهيكل على قاعدته لكن دون أن ينقلها فعلياً من المستوى اللاشكلي الصُّغرَوي إلى مستوى التشكّل المؤسّساتي الأشمل. لكن، كيف سيكون تأثير قرار الدولة تصنيف تنظيم «أنصار الشريعة» في لائحة الإرهاب وتفكيك هياكله على ساحة التيّار الجهادي في دُوّار هيشر؟

تشير أغلب المؤشّرات التي لحظناها في الحيّ، تحديداً منذ أوت 2013، إلى أنّ ساحة التيّار الجهادي في الحيّ قد تفكّكت بشكل شبه كامل بفعل مفعولين. فمن جهة، تمكنت وزارة الشؤون الدينيّة، تدريجيّاً، من استرجاع سيطرتها على أغلب مساجد الحيّ عبر عزل الأئمة والخطباء المحسوبين على الجهاديين وتعويضهم بآخرين معيّنين مع إيقافهم أو تغريمهم. ولم تجد مصالح الوزارة معرضة شديدة تذكر من قبل الجهاديين، إلا في حالة واحدة جدّت بـــ«مسجد النّور» اقتضت تدخّل المصالح الأمنيّة[294]. غير أنّنا لاحظنا شكلاً آخر من معارضة الجهاديين لسيطرة وزارة الشؤون الدينيّة على التعيينات في المساجد. ففي «مسجد بني هاشم»، عمدت مجموعة من الشباب الجهادي إلى أداء الصلاة جماعة في عليّة المسجد منفردين عن بقيّة المصلّين حتى أنهم أصبحوا يوسمون بـــ«جماعة السطح». وقد برّروا ذلك بخلافهم مع مؤذّن المسجد الذين يعتبرونه على «منهج ضالّ» و«مبتدع» لا يجوز الصلاة وراءه لأنه «صوفي». إضافة إلى مسألة سيطرة الدولة على المساجد، فقد تمكنت المصالح الأمنيّة من تفكيك أغلب الشبكات الدعويّة والاجتماعيّة لمجموعات الشباب الجهادي في الحيّ، والتحقيق مع الكثير من منظوريها واعتقال من قدّرت المصالح الأمنيّة أنهم «عناصر خطرة». ومن جهة أخرى، لاحظنا أنّ منسوب الاحتضان والتعاطف الشعبيين مع الجهاديين انخفض

293 – مقابلة مع شاب جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

294 – جدّت هذه الحادثة بـــ"مسجد النّور" في 12 سبتمبر 2014، حيث قبضت المصالح الأمنيّة على 5 شبان جهاديين اتهمتهم بالاعتداء على الإمام المعيّن من قبل وزارة الشؤون الدينيّة إثر محاولتهم منعه من تولّي مهامه.

بدرجة كبيرة في دُوّار هيشر. خصوصاً إثر ما شهدته البلاد من أعمال إرهابيّة استهدفت أجهزة الأمن والجيش الوطنيّين وثبوت وقوف تنظيم «أنصار الشريعة» وكتيبة «عقبة بن نافع» الجهاديّين وراءها لدى المصالح المختصّة. زد على ذلك أنّ العديد من مجموعات الشباب الجهادي غادرها كثير من منظوريها، إمّا نتيجة حالة الارتباك والخوف من الاعتقال والتورّط في قضايا خطيرة، أو ضغط من المحيط العائلي، أو تغيّر فعلي في الأفكار والقناعات بعد أن لمسوا سير التيّار الجهادي نحو مزيد الغلوّ والانغلاق والصدام العنيف مع الدولة والمجتمع. ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ أعداد الشباب الجهادي من أبناء الحيّ الذين غادروا إلى ساحات «الجهاد الدولي»، خصوصاً نحو سوريا والعراق، قد ارتفع بدرجة ملحوظة منذ أواخر سنة 2013 وخصوصاً خلال سنة 2014. ويبدو أنّ الالتحاق بهذه الساحات والانخراط في صفوف تنظيماتها المقاتلة المصنّفة على لوائح الإرهاب الدوليّة، وبالأخصّ تنظيم «الدولة الإسلاميّة في العراق والشام»، قد تجاوزت حدود ما يرونه «نصرة المسلمين المستضعفين». فخلال مقابلة مع مجموعة من الشباب الجهادي بدوّار هيشر، في منتصف جويلية 2014، صرّح أحدهم "**السبيل الآن هو إما "عليكم بخاصتكم" كما قال النبيّ... أي الالتزام بالجماعة المضيّقة والموثوقة من الثابتين على المنهج مع إمكانيّة ممارسة أنشطة دعويّة لكن خارج النطاق العلني المكشوف للأمن... وهو خيار يبقى لمن عجز عن النفير لأيّ سبب كان... لأنّ النفير اليوم واجب نظراً لتوفّر دولة تحكّم شرع الله وتحكم بالإسلام**". لقد أصبح «النفير» في نظر طيف واسع من الشباب الجهادي، خصوصاً بعد إعلان تنظيم «الدولة الإسلاميّة في العراق والشام» استئناف «الخلافة»، واجباً شرعياً و«هجرة» نحو «أرض الإسلام».

هـــ. التمكين:

ما هي العمليّات التي يعيشها الشباب الجهادي داخل هذه السّاحة؟ سنجادل بأنّها عمليّات «تمكين»، لكن في دلالاتها المفهوميّة الرّحبة لا السيّاسيّة الضيّقة فحسب. فقد اكتسب مفهوم التمكين دلالة مخصوصة، في الأدبيات التي أنتجتها الحركات الإسلاميّة وأنتجت حولها، تؤشّر على العمليّة السياسيّة التي بمقتضاها ستتمكن هذه الحركات من تغيير نمط العيش السائد من خلال الهيمنة على جهاز الدولة بالوسائل السلميّة أو العنيفة. وقد خيّرنا في هذه الدراسة عدم التطرّق إلى عمليّة التمكين السياسي التي انتهجها التيّار الجهادي في تونس، وهو ما فصّلت فيه دراسات أخرى تضمّنها

هذا الكتاب، في مقابل إبراز عمليّات تمكين أخرى ذات أبعاد أرحب تجري على مستويات حراكه الصغرويّة قد تطمسها المقاربات التي تفرط في التركيز على مستوى حراكه السّياسي الشمولي. ومن البديهي أنّ هذا الأمر يتطلّب تبنّي مفهوماً أكثر شموليّة للتمكين يغدو بمقتضاه مؤشّراً على عمليّة اكتساب الفاعل القدرة على تغيير وضعه وواقعه الاجتماعيّين من خلال تحدّي أنظمة السلطة بالعيش ضمن ممارسات وبنى وفضاءات بديلة[295]. ولا ينبغي أن تحمّل عبارة «التغيير»، في هذا السّياق، بأيّة حمولة قيميّة. فكما يمكن أن يكون أيّ فعل ينحو إلى «تغيير» المجتمع ذو مقاصد إيجابيّة في نظر فاعليه، يمكن أن يكون ذو مقاصد كارثيّة في نظر معارضيه. غير أنّ الحكم القيمي على مقاصد الفعل لا يغيّر من آثاره شيئاً. فالتغيير، في دلالاته السوسيولوجيّة، يبقى دائماً مؤشّراً على التحوّلات التي تعيشها قوى اجتماعيّة ما في أنظمة المجتمع والسلطة سواء حكمنا عليها بالسّلب أو الإيجاب.

وبأيّ حال، تقدّمنا آنفاً بفرضيّة مفادها أنّ تبنّي شريحة من شباب دُوّار هيشر للايديولوجيا الجهاديّة يمكن أن يُعتبر حشداً لنسقٍ ثقافي ضمن عمليّة تشكيل حركة اجتماعيّة جذريّة مضادّة لنمط العيش السّائد، ينتقلون بالاندراج ضمنها من وضع «العَطُوبة الاجتماعيّة» إلى وضع «التمكين». ويكون ذلك، أساساً، عبر رتق روابطهم الاجتماعيّة المنفتقة من خلال:

* التمكين الاقتصادي:

أنتجت الجماعات الجهاديّة داخلها إواليّات تضامن اقتصادي لاشكلي تعمل على إنتاج التكافل بين منظوريها وتمكينهم اقتصاديّاً عبر تعبئة مبادئ وقيم مثل الإحسان والتعفّف والزهد، الخ... وقد لاحظنا في باب وصفنا للشّبكات الاقتصاديّة كيف تشتغل هذه الإواليّات التضامنيّة الاقتصاديّة التي تقوّي مجموعات الشباب الجهادي، من خلال تعزيز الانتماء واللّحمة بين منظوريها، وكيف تضاعف قدرتها على الاستقطاب. وفي هذا الصدد، يمكن أن نذكر حالة ميدانيّة اعترضتنا في دُوّار هيشر، وهي حالة شابّ جهادي خيّرنا تسميته «عليّ». وهو شابّ يبلغ من العمر 28 سنة، انضمّ إلى التيّار الجهادي في أواسط سنة 2012. ففي إحدى «الجولات الدعويّة» هاجمته مجموعة من الشباب الجهادي في إحدى ساحات الحيّ وهو يحتسي الخمر رفقة مجموعة من أبناء حومته. وخوفاً

295 - Grossberg (Lawrence), “Critical Theory & the Politics of Empirical Research”, in Gurevitch & Levy (eds), Mass Communication Review Yearbook, London: Sage Publications, vol.6, 1987, pp.87.

من أي ضرر مادي قد يصيبه من الشبان الجهاديين، لجأ «علي» إلى تبرير احتسائه الخمر بالرّغبة في نسيان نوازل العيش التي يلاقيها جرّاء البطالة والوضع الاجتماعي الحرج. وبعد محادثة قصيرة، وعده الشبّان الجهاديّون بمساعدته على توفير الرّزق شريطة «التوبة» عن المعاصي والالتزام بالصّلاة. وبالفعل، «**بعد مدّة قصيرة من توبتي والتزامي أعانني الإخوة على إقامة نصبة صغيرة لبيع الخضر والغلال بعد أن تشاركوا في تأمين مصاريفها، ولولاهم لكنت كالسّابق عاطلاً وعاصياً لله**»[296].

وجدير بالملاحظة، أنّ هذا التضامن الاقتصادي اللاشكلي بقدر ما يشكّل آليّة تعزيز الانتماء لمجموعات الشباب الجهادي، فهو يكشف عن استغلالها فضاءات عجزت ضمنها مؤسّسات الدولة والمجتمع المدني عن إرساء سياسات وبدائل تضمن الاحاطة بالفئات الهشّة وعدم تركها تتحمّل تبعات الأزمة الاقتصاديّة.

* التمكين الاجتماعي:

أضحت ساحة التيّار الجهادي في دُوّار هيشر فضاءً اجتماعياً بديلاً تشكّله الجماعة الموحّدة برابطة الأخوّة، وفيه ينغمس الشابّ المعطوب اجتماعيّاً داخل شبكة جديدة لتبادل الخيرات والخدمات الماديّة والرمزيّة تمنحهم رساميل شتّى (اجتماعيّة، عاطفيّة، الخ...) وتقوّي قابليّتهم الاجتماعيّة، ممّا يدعم اندراجهم العلائقي. فمجموعات الشباب الجهادي النّاشطة في الحيّ يمكن اعتبارها «جماعة شعوريّة» (من منظور ميشال مافيزولي)[297]، تتأسّس على روابط جماعويّة لكنّها غير تقليديّة، مثل الرابط القبلي أو القرابي، الخ... بل تتمحور حول التآلف والاشتراك في هويّة جماعيّة مخصوصة، «**حينما يرانا أولاد الحومة الآخرين نتسابق على من يدفع ثمن المشروبات في المقهى أو يرى تضامننا أثناء مرض أحدنا أو زواجه أو تعرّضه لمشكل، ينبهرون بنا... فنحن لا نحتال على بعضنا البعض، ولا نترك بعضنا وقت الشدائد، لأنّ بيننا رابط العقيدة... فنحن إخوة في الله**»[298]. كما يمكّن الانخراط في ساحة التيّار الجهادي العديد من الشباب من شغل دور جديد

---

296 – مقابلة مع شاب جهادي، 28 سنة، عامل يومي، دُوّار هيشر.

297 - Maffesoli (Michel), ***Le Temps des Tribus : Le Déclin de L'Individualisme dans les Sociétés de Masse***, Paris : Méridiens-Klincksieck, 1988.

298 – مقابلة مع شابّ جهادي، 25 سنة، عامل يومي، دُوّار هيشر.

داخل المجتمع والعائلة والمحيط العامّ يرتبط بالتبشير والإعداد لتحقيق «الوعد الإلهي»، وهو ما يعيد لهم الاعتبار الذاتي والإحساس بالفاعليّة، كما يكسبهم اعترافاً اجتماعيّاً داخل محيطهم.

* التمكين الهووي:

تصبح الهويّة الجديدة المتخيّلة خلاصاً للشابّ المعطوب من هويّته الموصومة. فخلق هذه المجموعات من الشباب المعطوب لهويّتهم الاجتماعيّة الجديدة ينقلهم من أسفل الهرميّة الاجتماعيّة القائمة، إلى أعلاها، ويتمّ ذلك عبر قلب المعايير التي تنبني عليها. ويمكن، في سبيل تجذير الفهم، أن نستدلّ بـــ«نظريّة الهويّة الاجتماعيّة» (Social Identity Theory) التي يطرحها النموذج الترشيدي للتّفاعل بين الجماعات ضمن مقاربة علم النفس الاجتماعي. حيث تخبرنا أنّ الأفراد في سبيل تجاوز مكانتهم المتدنّية، يمكن لهم أن يُعيدوا صياغة هويّتهم الاجتماعيّة، بوصفها تصوّرهم لذواتهم المتأتّي من انتمائهم لمجموعة اجتماعيّة متعيّنة، وصياغة القيمة الوجدانيّة التي يبدونها تجاه انتسابهم لها[299]، وذلك من خلال سُلوك استراتيجيّتين أساسيّتين:

تتمثّل الأولى في «الحراك الفردي» (Individual Mobility). وبموجبه يتمكنّ الفرد من الالتحاق بمجموعة اجتماعيّة أرقى من مجموعة الانتماء القديمة عبر فكّ التماثل معها، واستبطان الهويّة الجديدة المتفوّقة. وهي استراتيجيّة فرديّة محضة، ينشط مفعولها على مستوى الفرد، ولا تستتبعها أيّ آثار حقيقيّة على مجموعة انتمائه ككلّ[300].

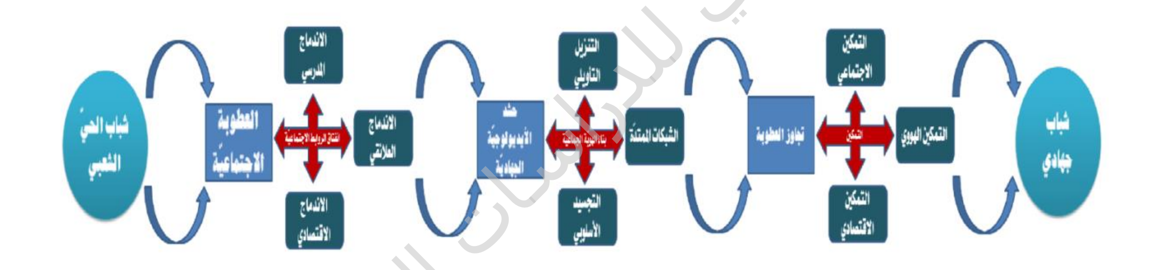
أمّا الثانية، فتتمثّل في ما يُوسم بـــ«الخَلْق الاجتماعي» (social creation). وبموجبه تسعى المجموعات الدنيا إلى التمايز إيجابيّاً عبر تعديل معايير المقارنة بينها وبين المجموعات الأخرى التي تفوقها مكانة، أو قلبها بالكامل. وهي استراتيجيّة جماعيّة لا تنطوي ضرورة على تغيير فعلي في الموقع الاجتماعي للمجموعة أو فرص ولوجها للموارد الموضوعيّة بالمقارنة مع المجموعات الأخرى. ويتحقّق ذلك عبر ثلاثة مسالك، إمّا من خلال مقارنة المجموعة الأمّ مع المجموعات الخارجيّة على

299 - Tajfel (Henry) & Turner (John), “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”, in In S. Worchel & W. Austin (Eds), ***The social psychology of intergroup relations***, California: Brooks/Cole, 1979, p.40

300 - *Ibid*, p.43.

قاعدة سلّم تقييمي جديد، أو تغيير القيمة الممنوحة لخصائصها مّما يضفي عليها طابعاً ايجابيّاً، أو تغيير المجموعة البرانيّة التي تُجرى معها المقارنة لينقلب إطارها المرجعي[301].

ضمن هذا المنظور النظري، ذو الخلفيّة النفسيّة الاجتماعيّة، بالإمكان القول إنّ الشباب الجهادي بدُوّار هيشر بتبنّيه الإيديولوجيا الجهاديّة مورداً ثقافياً يُعبَّأ في مواجهة عطُوبته الاجتماعيّة، إنّما يتبنّى بالفعل استراتيجيّة «خلق اجتماعي». وهي استراتيجيّة تمكنّ الشبّان من تجاوز مكانتهم الاجتماعيّة المتدنيّة، بوصفهم ذوات معطُوبة اجتماعيّاً، عبر بناء هويّة جماعيّة متخيّلة وفق معايير معدّلة تقلب الإطار المرجعي للمقارنة بينها وبين المجموعات الخارجيّة المتفوّقة، وتعيد ترتيب الفضاء الاجتماعي طبقاً لتراتبيّة مغايرة. فتنقلب بذلك المجموعات الاجتماعيّة الأخرى الفائقة إلى أدنى التراتبيّة الاجتماعيّة، فهي تعيش في «شرك وجاهليّة»، فيما يعيش الشباب الجهادي حالة اجتماعيّة فائقة بوصفهم «الفرقة الناجية» التي ستخلّص المجتمع من الضلال !



خطاطة مسارات تحوّل الشباب العطوب اجتماعيّاً إلى شباب جهادي

خلاصة وتوصيات

نوّهنا، عند شرح المنهجيّة، إلى طموح هذه الدراسة إلى إنتاج نظريّة متجذّرة تمكّن من طرز نموذج بدئي عن ديناميكيّات تشكّل مجموعات الشباب الجهادي في دُوّار هيشر وحشد الإيديولوجيا الجهاديّة في معيشها وحراكها. وهي نظريّة متجذّرة مكيّفة، من جهة استدعائها عناصر من نظريّات ناجزة ودمجها مع العناصر النابعة من عمليّة جمع المعطيات الميدانيّة وتحليلها. ومن الضروري أن نشير إلى استحالة تعميم هذا النموذج خارج سياق الحالة المدروسة، وهي حالة الشباب الجهادي في حيّ

301 - *Ibid*, p.43-44.

دُوّار هيشر الشعبي. غير أنه يمثّل طرزاً نظريّاً بدئيّاً يمكن تعميقه وتدقيقه وتعديله من خلال مراكمة الدراسات الميدانيّة ليكتسب طابع الشموليّة والتعميم.

ويبقى أن نوصي الرأي العامّ، من مثقّفين وسياسيّين وفاعلين مدنيّين، وهيئات دولة بـــ:

- ضرورة التنبّه إلى كون تبنّي شريحة مهمّة من شباب الأحياء الشعبيّة للإيديولوجيا الجهاديّة وانخراطها في سياسات جذريّة رافضة لنمط العيش السّائد واستقطابها من قبل تنظيمات ارهابيّة قطريّة ودوليّة، ظاهرة لا يمكن مقاربتها دون التنبّه إلى وضعيّة العطوبة الاجتماعيّة التي تعيشها هذه الشريحة. وهي وضعيّة ناتجة، أساساً، عن العطب الوظيفي الذي أصاب منظومة الإدماج الاجتماعي التي أسّستها دولة الاستقلال. لذلك فإنّ كلّ احتواء لهذه الظاهرة يجب أن يمرّ عبر إصلاح فعلي لمؤسّسات التعديل الاجتماعي، على مستوى التشغيل وتوزيع الثروة، والتنشئة الاجتماعيّة، وعلى مستوى التعليم والتكوين والتربية، والضبط الاجتماعي، وعلى مستوى الثقافة والخطاب الديني، دون اختزاله في المستوى الأمني الصرف على حيويّته.
- ضرورة أن يفعّل المجتمع المدني حضوره داخل الأحياء الشعبيّة من خلال الجمعيّات التنمويّة والثقافيّة، ويضع استراتيجيّة عمل تمكّنه من هيكلة حالة السخط والإحباط التي تعيشها شريحة من شباب هذه الأحياء ضمن حراك اجتماعي مدني مطالب بالعدالة الاجتماعيّة وتحسين فرص العيش، حتى يسدّ فراغاً قد تملؤه أيّ نزعات سياسيّة إيديولوجيّة جذريّة وعنيفة.
- ضرورة أن تفكّر هيئات الدولة التشريعيّة والتنفيذيّة، خصوصاً هياكلها المعنيّة بالتخطيط والتهيئة، في إعداد مخطّط «إعادة هيكلة حضريّة» لحيّ دُوّار هيشر يستهدف تحسين فرص عيش السّاكنة على مستويات:

الشغل: التفكير في توسيع المنطقة الصناعيّة بقصر السعيد ودُوّار هيشر وإقامة مركز تكوين مهني يمدّها بقوّة العمل المختصّة، ورصد برنامج تمويل للمهن والمشاريع الصغرى.

البنية التحتيّة: التفكير في حلّ للخفض من نسبة الكثافة السكانيّة المرتفعة وتهيئة الطرقات والمساكن.

الثقافة: التفكير في سياسة ثقافيّة جديدة خارج الشكل التقليدي لدور الثقافة والشباب، وإقامة المركّب الرياضي المعطّل إنجازه منذ سنة 2011، ورصد مشروع قاعة سينما إضافة إلى مشروع «كِتاب شعبي» يضمن كسر الارتباط بين ارتفاع الدخل المادي وفرص حيازة منتجات «الثقافة العالمة».

المسألة الدينيّة: تجديد الكادر الدّيني وتشبيبه وتبنّي سياسة دينيّة جديدة تتيح للمسجد لعب أدوّار اجتماعيّة دون فتح باب توظيفه في الصراع السياسي.

عامل العُصابيّة في الشخصيّة السلفيّة في علاقته مع بعض المتغيّرات

العربي النفاتي

1. تقديـــــــــم

تعتبر الظاهرة السلفيّة من أكثر الظواهر تعقيدا حيث عملت العديد من وحدات البحث الأكاديمي على إيجاد تفاسير منطقيّة لانتشار هذه الظاهرة ومحاولة فهمها من مختلف الزوايا (النفسيّة، الاجتماعية، الأنثروبولوجية...)، وقد حاولت العديد من البحوث ربط مسألة التطرف الديني بالتطرف السلوكي، إلاّ أنّها ركّزت على بعض الزوايا دون غيرها سواء من منظور علم النفس المرضي والسريري أو علم النفس الاجتماعي أو علم النفس الديني أو علم نفس الشخصيّة... فقد ركّز جلّها على الشخصيّة ومدى قابليّتها للتغيّر دون التوصّل إلى تحديد ملامح رئيسيّة للشخصيّة بفعل اختلاف التوجّهات والنتائج.

وتمثّل هذه الورقة جزءاً من عمل أكبر وأشمل في إطار وحدة البحث حول الظاهرة السلفيّة بالمعهد التونسي للدّراسات الاستراتيجيّة تناول بالتّحليل أبعاد الشخصيّة السلفيّة من حيث علاقتها بخمسة متغيّرات هي: العُصابيّة، والانبساطيّة، والوعي، والانسجام، والانفتاح على التجربة.

وسنتولّى تباعاً تقديم الدراسة في مجملها وباختصار شديد من أجل فهم الإطار العامّ الذي تتنزّل فيه من الناحيتين النظريّة والميدانيّة قبل تركيز الجهد على تحليل البناء النفسي للشخصيّة السلفيّة من

وجهة علاقتها بالعُصاب (Névrose) من حيث هو عدم توافق انفعالي مزمن يجد ترجمته في احتداد مشاعر القلق والغضب والعدائيّة والاكتئاب والتقدير السلبي للذّات والاندفاع.

2. البناء النفسي لشخصيّة السلفي وعلاقته ببعض المتغيّرات

مثلت الشخصيّة السلفيّة لغزاً محيّراً لدى العديد من فئات المجتمع التونسي. ونظراً لما حصل من أحداث عنف وصلت حدّ الاغتيال، أشارت جهات عديدة إلى وقوف بعض منتسبي التيّار السلفي الجهادي وراءها. وكان من الضروري محاولة فهم شخصيّة السلفي وإدراك كيفيّة التحـــوّل الديني (la conversion religieuse).

وفي هذا الإطار التفهّمي، تتنزّل هذه الدراسة التي هدفت إلى الكشف عن الفروق الجوهريّة في مكوّنات البناء النفسي للشخصيّة السلفيّة عند مبحوثينا ومدى تأثّرها بمتغيّرات:

- الحالة الاجتماعيّة (متزوّج، أعزب، مطلّق، أرمل).
- العمر
- المستوى الدراسي (ابتدائي، إعدادي، ثانوي، جامعي).
- الجنس (أنثى، ذكر).
- الوسط (حضري، ريفي).
- استهلاك الموادّ المخدّرة.
- السّجن (دون سوابق، صاحب سوابق، عائد).

ومن شأن هذا العمل الذي باشرناه، توفير معرفة بشأن طبيعة الشخصيّة السلفيّة في تونس، علاوة عن التفكير في صياغة إطار نظري حول موضوع السلفيّة بما قد يساعد الباحثين في مزيد التعرّف إلى مختلف جوانب الظاهرة. كما أنّه من شأن هذه الدراسة من الناحية التطبيقيّة أن تفيد أصحاب القرار في فهم الظاهرة والتعامل معها.

وقد تحدّدت مشكلة هذا الجزء من الدراسة في السؤال التالي: **هل تؤثّر بعض المتغيّرات على عامل العُصابيّة في البناء النفسي للشخصيّة السلفيّة؟**

وللإجابة عن هذا السؤال، قمنا بالاعتماد على استبيان الشخصية (زوكرمان- كوهلمان-ألوجا (Zuckerman-Kuhlman-Aluja Personality Questionnaire[302]، وهو استبيان مكوّن من 200 سؤال تتناول عوامل الشخصيّة الخمسة (انظر الملحق)، كما اعتمدنا من أجل ضمان علميّة النتائج على تحليل بيانات الاستبيان باستخدام البرنامج الإحصائي (SPSS 20).

3. الإطار النظري للشخصيّة

توجد العديد من التعريفات للشخصيّة وذلك حسب الاختصاص والمنظور العلمي. ومن أهمّ التعريفات، تعريف غوردون آلبورت (Gordon Allport) للشخصيّة بوصفها "**التنظيم الدينامي الذي يكمن داخل الفرد للأجهزة النفسيّة الجسميّة التي تحدّد طابعه المتميّز في السلوك والتفكير**"[303]، والمقصود هنا للأجهزة النفسيّة الجسميّة العادات، والاتّجاهات، والقيم، والمعتقدات، والحالات الوجدانيّة، والعواطف والانفعالات. فالشخصيّة بهذا المعنى، هي نتاج تفاعل بين الفرد (الكائن البيولوجي) الذي يتميّز بخصائص موروثة وبين بيئته الاجتماعيّة بما فيها من قيم وعادات وتقاليد مختلفة. وتلعب التنشئة الاجتماعيّة دورًا هامّاً في نموّ الشخصيّة، بمعنى أنّ الانسان كائن متغيّر في بيئة متغيّرة.

ويعرّفها سيريل لودفيك بيرت (Cyril Lodowic Burt) بأنّها "**النظام الكامل من النزعات الثابتة نسبيّاً ـــــ جسميّة ونفسيّة ـــــ التي تميّز فرداً معيّناً، والتي تقرّر الأساليب المميّزة لتكيّفه مع بيئته المادّيّة والاجتماعيّة**"[304].

302 - Zuckerman (M.), Kuhlman (D. M.), Joireman (J.), Teta (P.), & Kraft (M.), “A comparison of three structural models for personality: The Big Three, the Big Five, & the Alternative Five”, *Journal of Personality & Social Psychology*, 65(4), 1993, pp. 757-768.

303 - Allport (Gordon), ***Personality: a psychological interpretation***, New York: Holt, Rinehart, & Winston, 1937, p. 12.

304 - Burt (Cyril Lodowic), ***The Factors of the Mind: An Introduction to Factor Analysis in Psychology***, London: University of London Press, 1940, p. 24.

بينما يعرّف هانز يورغن أيزنك (Hans Jürgen Eysenck) الشخصيّة على أنّها "**ذلك التنظيم الثابت والدائم إلى حدّ ما، لطباع الفرد ومزاجه وعقله وبنية جسمه، والذي حدّد توافقه الفريد لبيئته (...) وهي المجموع الكلّي لأنماط السلوك الفعليّة لدى الكائن**". ونظرا لأنّها لا تحدد بالوراثة والبيئة حسب تقديره، فإنّها تنبعث وتتطوّر من خلال التفاعل الوظيفي لأربعة قطاعات رئيسيّة: القطاع المعرفي (الذكاء)، القطاع التروعي (الخُلُق)، القطاع الوجداني (المزاج)، القطاع البدني (التكوين)[305].

4. طرق دراسة الشخصيّة

بإمكاننا دراسة الشخصيّة حسب ثلاثة تقاليد بحثيّة، هي:

- المنحى العيادي للشخصيّة
- المنحى الارتباطي للشخصيّة
- المنحى التجريبي للشخصيّة

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على المنحى الارتباطي باستخدام اختبار الشخصيّة (ZKA). ويتضمّن البحث الارتباطي بشكل أساسي استخدام مقاييس إحصائيّة يختلف أداء الأفراد فيها، حيث يؤكد المنحى الارتباطي على الفروق الفرديّة ويحاول اكتشاف العلاقات بين هذه الفروق على مختلف مقاييس خصال الشخصيّة، مثل ارتباط الفرديّة في القلق بالأداء على الاختبار، أو قياس الفروق الفرديّة وجهود تقدير العلاقات بين هذه الفروق والمصطلحات المفتاحيّة، أو الفروق الفرديّة في القياس أو العلاقة الإحصائيّة.

305 - Eysenck (Hans Jürgen), ***Dimensions of Personality***, London: Routledge & Kegan Paul, 1947, p. 9.

5. تعريف نظريّة العوامل الخمسة The big five factory

ظهرت اختلافات كثيرة حول مقاييس تقدير الشخصيّة. وعلى امتداد تاريخ دراسة مختلف السّمات، تمّ الاجماع على وجود خمسة أبعاد للشخصيّة عُرفت باسم نموذج عوامل الشخصيّة الخمسة، وهي عوامل:

- العُصابيّة
- الانبساطيّة
- الوعي
- الانسجام
- الانفتاح على التجربة

يشير العامل الأول (العُصابيّة) باختصار إلى مستوى مزمن من عدم التوافق الانفعالي والاستقرار النفسي، والتسميّة البديلة للعُصابيّة هي الوجدانيّة السلبيّة. ومن مظاهر العُصابيّة: القلق، الغضب، العدائيّة، الاكتئاب، عدم تقدير الذات، الاندفاع (سنتوسّع في تعريف العُصاب لاحقاً).

أمّا العامل الثاني (الانبساطيّة)، فيشير إلى مقدار القوّة وقوة التفاعلات المفضّلة الخاصّة بالعلاقات بين الأشخاص.

ويفيد العامل الثالث (الوعي) درجة التنظيم، السيطرة، المثابرة، الدافعيّة نحو سلوك محدّد (إرادة الانجاز).

ويُشير العامل الرابع (الانسجام) إلى العلاقة التي تربط الفرد بالمجموعة والعلاقات التي تربطه بالمجتمع.

فيما يتعلّق العامل الخامس (الانفتاح على التجربة) بالبحث النشط والفعّال والحصول على الخبرة لذاتها.

محاور عامل العُصابيّة

- المحور الأول: القلق
- المحور الثاني: الاكتئاب
- المحور الثالث: التبعيّة
- المحور الرابع: عدم تقدير الذات

محاور عامل العدوانيّة

- المحور الأول: العدوانيّة الجسديّة
- المحور الثاني: العدوانيّة اللّفظيّة
- المحور الثالث: الغضب
- المحور الرابع: العدائيّة والكره

محاور عامل الوعي

- المحور الأول: الرّغبة الجامحة في العمل
- المحور الثاني: النّشاط العام
- المحور الثالث: الهيجان الحركي
- المحور الرابع: طاقة العمل

محاور عامل الانسجام

- المحور الأول: المشاعر الإيجابيّة
- المحور الثاني: التفرّد الاجتماعي
- المحور الثالث: الاستعراضيّة
- المحور الرابع: التعايش الاجتماعي

محاور عامل الانفتاح على التجربة

- المحور الأول: البحث عن الإثارة والمغامرة

- المحور الثاني: البحث عن تجارب جديدة
- المحور الثالث: الانفعالات السلوكيّة
- المحور الرابع: الاندفاع

6. الأدوات المستعملة وطرق البحث

يتكوّن اختبار (ZKA) من 200 سؤال مقسّمة على 20 محور بحيث يشمل كلّ عامل من عوامل الشخصيّة أربعة محاور.

وقد تمّ اختيار العيّنات بطريقة عشوائيّة وتتكوّن من 50 عيّنة مستجوبة: 28 رجل و22 امرأة أعلن جميعهم انتماءهم إلى التيّار السلفي.

أما بالنّسبة للوسط، فقد تمّ اختيار 18 مستجوب سلفي من الوسط الحضري و32 من الوسط الريفي.

7. البحوث السابقة

بيّنت البحوث الاستقصائيّة التي قام بها (Silber & Bhatt) في 2007 حول مجموعة من الأشخاص المتورّطين في أعمال ارهابيّة أنّهم كانوا أشخاصاً طبيعيّين ويحظون بحياة طبيعيّة وعمل عادي[306].

في إطار المحاولات المتعددة لتحديد بعض الخصائص الأساسيّة للشخصيّة السلفيّة نجد بحث مارك ساغيمان (Marc Sageman)[307] الذي حاول فهم العوامل والصفات المشتركة بين هذه العناصر،

306 - Silber (Mitchell D.) & Bhatt (Arvin), “Radicalization in the West: The Homegrown Threat”, New York: New York City Police Department, 2007.

307 - Sageman (Marc), ***Understanding terrorist networks***, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

وقد أجرى بحثه على عيّنة من 172 شخصٍ ممّن شاركوا في أعمال إرهابيّة في تسعينات القرن الماضي بهدف فهم أسس العنف الاجتماعي/ وقد اعتمد في بحثه على 17 متغيّر قسّمها إلى 3 فئات هي: الماضي الاجتماعي، والوضعيّة النفسيّة، والظرفيّة التي تمّ خلالها اتّخاذ القرار.

بالنّسبة لمتغيّرات الفئة الأولى:

1- الأصول الجغرافيّة
2- الوضعيّة الاجتماعيّة
3- المستوى الدراسي
4- فهم الدين في سنوات الطفولة
5- المهنة
6- الوضعيّة العائليّة

بالنّسبة لمتغيّرات الفئة الثانية:

1- الأعراض النفسيّة
2- السمات الأساسيّة للشخصيّة المتطرفة

بالنّسبة لمتغيّرات الفئة الثالثة:

1- العمر
2- مكان الاستقطاب
3- اللُّبْس الديني le confusion religieuse
4- العمل
5- الحرمان النفسي
6- روابط الصداقة

7- الروابط العائليّة

8- الروابط مع المتطرفّين

9- الممارسات الدينيّة

ومن خلال جملة بحوثه، قام ساغيمان بدحض بعض الفرضيّات المتعلّقة بنسبة التطرّف إلى عوامل الوضعيّة الاجتماعيّة (الفقر والحرمان) والأمراض النفسيّة، مؤكّداً أنّ نشأة بعض مبحوثيه كانت في ظروف طبيعيّة وداخل عائلات متوازنة. وقد تمّ تأكيد هذه النتائج في بحوث علميّة أخرى في بعض الدول الأوروبيّة ودول أمريكا الشماليّة نذكر منها بالخصوص دراسة إدوين باكّار (Edwin **Bakker**) الاستكشافيّة حول خصائص السلفيّين الجهاديّين في أوروبّا وظروف انضمامهم إلى الجهاد[308]. وقد شملت دراسة باكّار 242 سلفيّاً جهاديّاً ممّن تورّط جلّهم في أعمال "إرهابيّة"، واستخلصت عدم وجود سمات أساسيّة مشتركة بينهم، حيث لم يلاحظ أيّ اضطرابات في الشخصيّة أو إصابة بمرض نفسي و"لم يكن هناك أيّ رابط بين الميل إلى العنف والعنف كغريزة". وخلصت الدراسة إلى أنّ الروابط التي تجمع بين الجهاديّين هي "علاقات صداقة" أو "قرابة دمويّة". فالاستقطاب والمشاركة في أعمال "إرهابيّة" تخضع إلى لمتطلّبات الروابط الاجتماعيّة، كما يمثّل الدعم الاجتماعي والدعم العاطفي أهمّ المقوّمات التي تشكّل هذه المجموعات وتسهّل عمليّة الاستقطاب.

كما أثبتت دراسة باكّار أنّ مستجوبيه يحملون أفكاراً ورؤية طوباويّة للعالم، بينما يتميّز المتطرّفون العنيفون بخاصيّات أخرى من بينها اضطراب الهويّة الشخصيّة واضطراب الشخصيّة الجماعيّة. كما يتميّز مستجوبو باكّار بإحساس عميق بالظّلم والقهر المسلّط عليهم من قبل جماعات أو دول، ومن هنا رفض القيم الغربيّة والسعي نحو "الشهادة".

308 - BAKKER (Edwin), ***Jihadi terrorists in Europe: Their characteristics and the circumstances in which they joined the jihad- An exploratory study***, La Haye, Clingendael Security & Conflict Program, 2006.

8. تعريف العُصاب

هو اضطراب وظيفي دينامي انفعالي في الشخصية نفسي المنشأ، وليست له علاقة بالأعصاب، ولا يتضمّن أيّ نوع من الاضطراب التشريحي أو الفسيولوجي في الجهاز العصبي. وهناك فرق بين العصاب والمرض العصبي، حيث أن المرض العصبي اضطراب جسمي ينشأ عن تلف عضوي يصيب الجهاز العصبي مثل الشلل النصفي والصرع.

ويصنّف العصاب إلى: القلق، وتوهّم المرض، والوهن النفسي، والمخاوف، والهستيريا، وعُصاب الوسواس والقهر، والاكتئاب التفاعلي، والتفكّك.

ومن أهم أسباب العصاب:

- مشكلات الحياة، وخاصّة المشكلات والصدمات التي تعمّقت جذورها منذ الطفولة المبكّرة بسبب اضطراب العلاقة بين الوالدين والطفل، والحرمان والخوف والعدوان وعدم حلّ تلك المشكلات.
- الصراع بين الدوافع الشعوريّة واللاشعوريّة أو بين الرغبات والحاجات المتعارضة والإحباط والكبت والتوتّر الداخلي وضعف دفاعات الشخصيّة ضدّ الصراعات المختلفة.
- البيئة المنزليّة العُصابيّة والعدوى النفسيّة بالعصاب، والحساسيّة الزائدة التي تجعل الفرد أكثر قابليّة للعصاب.

وتتمثّل أهمّ الأعراض العامّة للعصاب في:

- القلق الظاهر أو الخفيّ والخوف والشعور بعدم الأمن، وزيادة الحساسيّة والتوتّر والمبالغة في ردود الأفعال السلوكيّة، وعدم النضج الانفعالي والاعتماد على الآخرين ومحاولة جذب انتباههم، والاستجابة الطفليّة في مواقف الاحباط، والشعور بعدم السعادة والحزن والاكتئاب.

- اضطراب التفكير وبساطة الفهم، وعدم القدرة على الأداء الوظيفي الكامل، ونقص الإنجاز، وعدم القدرة على استغلال الطاقات إلى الحد الأقصى، ومن ثمّ عدم القدرة على تحقيق أهداف الحياة.
- الجمود والسلوك التكراري وقصور الحيل الدفاعيّة والأساليب التوافقيّة والسلوك ذو الدافع اللاشعوري.
- التمركز حول الذات والأنانيّة واضطراب العلاقات الشخصيّة والاجتماعيّة.
- بعض الاضطرابات الجسميّة المصاحبة نفسيّة المنشأ.

9. النتائج والتحليل

إحداث ثلاث خانات بالنّسبة لعامل العُصابيّة في علاقته مع أهمّ المتغيّرات:

- خانة بالنّسبة لمن يحملون درجات أقلّ من 40، وهم أشخاص يتّسمون بالشعور بالأمان، الاستقرار النفسي، الهدوء العاطفي، التفاؤل، مزاج مستقرّ، الاكتفاء الذاتي، الاستقلالية، الإحساس بالأمان والارتياح، مستوى عال لاحترام الذات، الثقة في النفس، الإيمان بالقدرات الذاتية. لذا، يمكننا اعتبار من يحملون أقلّ من درجة 40 النموذج المثالي.
- خانة بالنّسبة لمن تتراوح درجاتهم بين 40 و60 وهي تمثل المعدلات الإحصائيّة بالنّسبة لمعايير الاستقرار والتوازن النفسي.
- خانة بالنّسبة لمن يحملون درجات أكثر 60 وهم أشخاص ينتابهم الإحساس بالقلق والاكتئاب، التشاؤم من الحياة، الافتقار إلى الراحة النفسيّة، عدم الفاعليّة، الاعتماد على الآخر، صعوبة اتّخاذ القرارات، الحاجة الدّائمة إلى سند عاطفي، التقليل من احترام، الشعور بعدم الأمان، عدم الرضا.

عامل العُصابيّة مع متغيّر الوسط

		أقلّ من 40	بين 40 و60	أكثر من 60	المجموع
نسبة العُصابيّة	الحضري	5	4	9	18
	النسبة	% 27.78	% 22.22	% 50	% 100
	الريفي	6	20	6	32
	النسبة	% 18.75	% 62.5	% 18.75	% 100

- ضارب الارتباط الخطّي = 0.649 وجود علاقة إيجابيّة قويّة بين العُصابيّة والوسط
- حسب تقييم كي-دو (khi-deux) نلاحظ أنّ الوسط والعُصابيّة مترابطين حيث أنّ لمدا أقلّ من 5 % (λ = 0,318).
- تم تقسيم العيّنات إلى مجموعتين: الأولى تنتمي إلى وسط حضري متمثّلة في 18 فرد والثانيّة إلى وسط ريفي متمثّلة في 32 فرد.
- نلاحظ أنّ نسبة 50 % من ساكنة المناطق الحضريّة هم أكثر عرضة للعُصابيّة، في حين أن درجة العُصابيّة لساكنة المناطق الريفيّة لا تتجاوز نسبة 18,75 % وأن نسبة الاستقرار لدى ساكنة المناطق الريفيّة عالية 62,5 %.
- أمّا نسبة النموذج المثالي فهي عالية لدى ساكنة المناطق الحضريّة 27.78 % مقارنة بنسبة 18.75 % عند ساكنة المناطق الريفيّة.

النتيجة: ساكنة المناطق الحضريّة من السلفيّين أكثر عرضة للعصابيّة من ساكنة المناطق الريفية السلفيّين.

متغيّر العُصابيّة وعلاقته بمتغيّر العمر

			أقلّ من 40	بين 40 و60	أكثر من 60	المجموع
نسبة العُصابيّة	أقلّ من 20 سنة	العدد	1	7	2	10
		النسبة	%10	%70	%20	%100
	بين 20 و30 سنة	العدد	7	11	5	23
		النسبة	%30.43	%47.82	%21.75	%100
	أكثر من 30 سنة	العدد	3	3	11	17
		النسبة	%17.65	%17.65	%64.7	%100

- ضارب الارتباط الخطّي = 0.308

وهو ما يعني وجود علاقة إيجابيّة قويّة بين العُصابيّة ومتغيّر العمر.

- حسب تقييم كي-دو (khi-deux) نلاحظ أنّ متغيّر العمر والعُصابيّة مترابطين حيث أنّ لمدا أقلّ من 5 % $(\lambda = 0, 031)$.

- تم تقسيم العيّنات إلى ثلاث فئات:

- الفئة العمريّة الأولى ضمّت من لم يتجاوز العشرين سنة. وتمثل هذه الفئة المجموعة الأصغر من حيث عدد الأفراد حيث أنّها متكوّنة من عشرة أفراد من مجموع خمسين. وقد تميّزت هذه الفئة بأعلى نسبة استقرار نفسي 70% ونسبة 20% ما يعني أنّ هذه الفئة معرّضة للعُصابيّة.

- أمّا الفئة العمريّة الثانية، فقد ضمّت الأفراد المتراوح أعمارهم بين عشرين وثلاثين سنة، وهي المجموعة الأكبر من حيث عدد الأفراد (23 فرد). وتتميّز هذه الفئة بنسبة استقرار نفسي يساوي 48.82 % . أمّا نسبة الأفراد في هذه الفئة المعرّضون إلى العُصابيّة فيمثّلون 21.75 %.

- بالنّسبة للفئة العمريّة الثالثة، فهي متكونة من 17 فرد، وهي الفئة الأكثر عرضة للعُصابيّة وذلك بنسبة 64.7 %، في حين أنّ نسبة الأفراد المتميّزين بالاستقرار النفسي لدى هذه الفئة هي 17.65 %.

النتيجة: نلاحظ وجود ارتباط وثيق بين متغيّر العمر وعامل العُصابيّة، فكلّما تقدّمت السنّ أضحى الأفراد السلفيّون أكثر عرضة للعُصابيّة.

عامل العُصابيّة وعلاقته بمتغيّر الشغل

			أقلّ من 40	بين 40 و60	أكثر من 60	المجموع
نسبة العُصابيّة	العاطلين	العدد	5	14	9	28
		النسبة	%17.86	%50	%32.14	%100
	الطلبة	العدد	1	5	1	7
		النسبة	%14.29	%71.42	%14.29	%100
	العاملين	العدد	5	5	5	15
		النسبة	%33.33	%33.33	%33.33	%100

- ضارب الارتباط الخطّي = 0.118

وهو ما يعني وجود علاقة إيجابيّة قويّة بين العُصابيّة ومتغيّر الشغل.

- حسب تقييم كي-دو (khi-deux) نلاحظ أنّ متغيّر الشغل والعُصابيّة مترابطين حيث أنّ لمدا أقلّ من 5 % ($\lambda = 0,415$).
- تم تقسيم العيّنات إلى ثلاث فئات: فئة العاطلين عن العمل وفئة الطلبة وفئة العاملين.
- نسبة الاستقرار النفسي عالية لدى فئة الطلبة مقارنة بفئة العاملين والعاطلين عن العمل 71.42% في حين أنّ نسبة النموذج المثالي مرتفعة لدى فئة العاملين وذلك بنسبة 33.33 % أمّا الشخصيات التي تحمل أكبر نسب عرضة للعُصابيّة فهي فئة العاطلين بنسبة 32.14 % وفئة العاملين بنسبة 33.33 %.

النتيجة: العمل أحد عوامل الاستقرار النفسي، والعاطلون عن العمل أكثر عرضة للعُصابيّة.

عامل العُصابيّة مع متغيّر الجنس

			أقلّ من 40	بين 40 و60	أكثر من 60	المجموع
نسبة العُصابيّة	الذكور	العدد	10	9	9	28
		النسبة	%35.72	%32.14	%32.14	%100
	الإناث	العدد	1	14	7	22
		النسبة	%4.5	%63.63	%31.82	%100

- ضارب الارتباط الخطّي = 0.118

وهذا يعني وجود علاقة إيجابيّة قويّة بين العُصابيّة ومتغيّر الجنس.

- حسب تقييم كي–دو (khi-deux) نلاحظ أنّ متغيّر الجنس والعُصابيّة مترابطين حيث أنّ لمدا أقلّ من 5 % (λ = 0,415).
- تمّ الاعتماد على 28 رجل و22 امرأة وقد لاحظنا من خلال الجداول الاحصائيّة أن الذكور متحصلون على أعلى نسبة في الاستقرار النفسي 35.72% مقارنة بالإناث 4.5%.
- بالنّسبة للشخصيّات الأكثر عرضة للعُصابيّة، لا توجد فروق كبيرة بين الذكور والإناث 32.14 % و31.82 %. في حين أن الاناث تحصّلن على النسبة الأكبر 63.63 % من حيث المعدّلات العامة للاستقرار النفسي 32.14 % مقارنة بالذكور.

النتيجة: الإناث أكثر استقراراً نفسيّاً من الذكور، ولا فرق بين الجنسين في نسبة التعرّض للعُصابيّة.

عامل العُصابيّة وعلاقتها بمتغيّر المستوى الدراسي

			أقلّ من 40	بين 40 و60	أكثر من 60	المجموع
نسبة العُصابيّة	غير متحصل على الباكالوريا	العدد	2	9	8	19
		النسبة	%10.52	%47.36	%42.12	%100
	متحصل على الباكالوريا	العدد	9	15	7	31
		النسبة	%29.03	%48.38	%22.59	%100

- ضارب الارتباط الخطّي = 0.115

وهذا ما يعني وجود علاقة إيجابيّة قويّة بين العُصابيّة ومتغيّر المستوى الدراسي.

- حسب تقييم كي–دو (khi-deux) نلاحظ أنّ متغيّر المستوى الدراسي والعُصابيّة مترابطين حيث أنّ لمدا أقلّ من 5 % (λ = 0,405).
- تم تقسيم العيّنات إلى مجموعتين، مجموعة من المتحصلين على شهادة الباكالوريا أو شهادات جامعيّة ومجموعة دون مستوى الباكالوريا وقد لاحظنا أن نسبة الاستقرار النفسي بالنّسبة للمجموعة الأولى مرتفعة 29.03 % مقارنة بالمجموعة الثانيّة 10.25 %.
- تتميز المجموعة غير المتحصّلة على شهادات بنسبة عالية 42.12 % لمن تجاوز درجة 60 أي أنّهم الشخصيّات الأكثر عرضة للعُصابيّة، في حين أنّ الفئة المتحصّلة على الباكالوريا فما فوق هم أكثر عرضة للعُصابيّة بنسبة 22.59 %.

النتيجة: كلّما ارتفع المستوى الدراسي، كلّما زادت إمكانيّة التعرّض للعُصابيّة.

عامل العُصابيّة في علاقته مع متغيّر الموادّ المخدرة

			أقلّ من 40	بين 40 و60	أكثر من 60	المجموع
نسبة العُصابيّة	غير مستهلكين	العدد	8	22	10	40
		النسبة	%20	%55	%25	%100
	مستهلكين	العدد	3	2	5	10
		النسبة	%30	%20	%50	%100

- ضارب الارتباط الخطّي= 0.127

وهذا يعني وجود علاقة إيجابيّة قويّة بين العُصابيّة وتعاطي الموادّ المخدّرة.

- حسب تقييم كي–دو (khi-deux) نلاحظ أنّ متغيّر الموادّ المخدرة والعُصابيّة مترابطين حيث أنّ لمدا أقلّ من 5 % (λ = 0,386).

- تم تقسيم العيّنات إلى مجموعتين مجموعة مستهلكة للموادّ المخدّرة أو من سبق أن كانوا من مستهلكي هذه الموادّ ومجموعة غير مستهلكة لهذه الموادّ المخدرة.
- نلاحظ وجود نسبة مرتفعة 50 % من مستهلكي الموادّ المخدّرة عرضة للعُصابيّة، مقارنة بالمجموعة غير المستهلكة للموادّ المخدرة بنسبة 25 %.
- نلاحظ أن نسبة الاستقرار النفسي عاليّة لدى المجموعة غير المستهلكة للموادّ المخدرة 55 % مقارنة بنسبة الاستقرار النفسي لدى مستهلكي الموادّ المخدّرة 20 %.

النتيجة: مستهلكو الموادّ المخدّرة أكثر عرضة للعُصابيّة وأقلّ استقراراً نفسيّاً.

عامل العُصابيّة وعلاقته بمتغيّر الاختصاص العلمي

			أقلّ من 40	بين 40 و60	أكثر من 60	المجموع
نسبة العُصابيّة	اختصاص علمي	العدد	6	9	3	18
		النسبة	%33.33	%50	%16.67	%100
	اختصاص أدبي	العدد	3	8	5	16
		النسبة	%18.75	%50	%31.25	%100

- ضارب الارتباط الخطّي=0.121

وهو ما يعني وجود علاقة إيجابيّة قويّة بين العُصابيّة ومتغيّر الاختصاص العلمي.

- حسب تقييم كي-دو (khi-deux) نلاحظ أنّ متغيّر الاختصاص العلمي والعُصابيّة مترابطين حيث أنّ لمدا أقلّ من 5 % ($\lambda = 0,404$).
- تم تقسيم العيّنات إلى مجموعتين: مجموعة الشعب الأدبيّة 16 عيّنة ومجموعة الشعب العلميّة 18 عيّنة.
- نلاحظ أن فئة الشعب الأدبيّة هي أكثر عرّضة للعُصابيّة بنسبة 31,25 % مقارنة بفئة الشعب العلميّة بنسبة 16,67 %.

- نلاحظ أن نسبة النموذج المثالي عاليّة لدى فئة الشعب العلميّة وذلك بنسبة 33.33 % مقارنة بمجموعة الشعب الأدبيّة 18.75 %. أما بالنّسبة لمعدلات الاستقرار النفسي، فلا يوجد اختلافات بين المجموعتين. كما يؤثّر الاختصاص العلمي على عامل العُصابيّة لدى مجموعة الاختصاص الأدبي حيث أنهم أكثر عرضة للعُصابيّة بنسبة 31.25 %.

النتيجة: منتسبو الشعب العلميّة من السلفيّين أكثر عرضة للعصابيّة.

عامل العُصابيّة في علاقته بعامل العدوانيّة

	عامل العدوانية		أقلّ من 40	بين 40 و60	أكثر من 60	المجموع
نسبة العُصابيّة	أقلّ من 20 سنة	العدد	4	4	0	8
		النسبة	%50	%50	%0	%100
	بين 20 و30 سنة	العدد	7	%15	6	28
		النسبة	%25	%53.57	%21.43	%100
	أكثر من 30 سنة	العدد	4	7	3	14
		النسبة	%28.57	%50	%23.43	%100

- ضارب الارتباط الخطّي = 0.415

وهو ما يعني وجود علاقة إيجابيّة قويّة بين العُصابيّة وعامل العدوانيّة.

- حسب تقييم كي–دو (khi-deux) نلاحظ أنّ عامل العدوانيّة والعُصابيّة مترابطين حيث أنّ لمدا أقلّ من 5 % $(\lambda = 0,3)$.
- نلاحظ وجود تقاطع مهم بين عامل العُصابيّة وعامل العدوانيّة وذلك بنسبة 21.43 %. كما نلاحظ أن نسبة التقاطع بالنّسبة للنموذج المثالي هي 50 %.

النتيجة: العصابيّون من السلفيّة أكثر عدوانيّة من غير العصابيّين منهم.

عامل العُصابيّة وعلاقته بعامل الانسجام

		عامل الانسجام	أقلّ من 40	بين 40 و60	أكثر من 60	المجموع
نسبة العُصابيّة	أقلّ من 40	العدد	1	6	1	8
		النسبة	%12.5	%75	%12.5	%100
	بين 40 و60	العدد	0	23	5	28
		النسبة	%0	%82.14	%17.86	%100
	أكثر 60	العدد	0	9	5	14
		النسبة	%0	%64.28	"35.72	%100

- ضارب الارتباط الخطّي= 0.195

وهو ما يعني وجود علاقة إيجابيّة قويّة بين العُصابيّة وعامل الانسجام.

- حسب تقييم كي-دو (khi-deux) نلاحظ أنّ عامل الانسجام والعُصابيّة مترابطين حيث أنّ لمدا أقلّ من 5 % ($\lambda = 0,175$).
- نلاحظ وجود ارتباط مهمّ بين عامل العُصابيّة وبين عامل الانسجام بنسبة 35.75 % بالنّسبة للنموذج المثالي و85.14 % بالنّسبة للاستقرار النفسي.

النتيجة: السلفي العصابي أكثر عرضة لعدم الانسجام.

عامل العُصابيّة وعلاقته بعامل الوعي

		عامل الوعي	أقلّ من 40	بين 40 و60	أكثر من 60	المجموع
نسبة العُصابيّة	أقلّ من 40	العدد	1	3	3	7
		النسبة	%12.5	%37.5	%37.5	%100
	بين 40 و60	العدد	2	24	2	28
		النسبة	%7.15	%85.7	%7.15	%100
	أكثر 60	العدد	1	10	3	14
		النسبة	%7.15	%71.42	%21.43	%100

- ضارب الارتباط الخطّي= 0.415

وهو ما يعني وجود علاقة إيجابيّة قويّة بين العُصابيّة وعامل الوعي.

- حسب تقييم كي–دو (khi-deux) نلاحظ أنّ عامل الوعي والعُصابيّة مترابطين حيث أنّ لمدا أقلّ من 5 % (λ = 0,03).
- نلاحظ وجود ارتباط وثيق بين عامل الوعي وبين عامل العُصابيّة حيث أن انخفاض درجة العُصابيّة يصاحبه ارتفاع درجة الوعي 85.7 %.

النتيجة: كلّما ارتفعت درجة الوعي عند السلفي، تقلّصت إمكانيّة تعرّضه للعصابيّة.

عامل العُصابيّة في تفاعله مع محور القلق

		محور القلق	أقلّ من 40	بين 40 و60	أكثر من 60	المجموع
نسبة العُصابيّة	أقلّ من 40	العدد	5	2	1	8
		النسبة	%62.5	%25	%12.5	%100
	بين 40 و60	العدد	3	20	5	28
		النسبة	%10.71	%71.42	%17.87	%100
	أكثر 60	العدد	0	8	6	14
		النسبة	%0	%51.14	%42.86	%100

- ضارب الارتباط الخطّي = 0.185

وهذا يعني وجود علاقة إيجابيّة قويّة بين العُصابيّة ومحور القلق.

- حسب تقييم كي–دو (khi-deux) نلاحظ أنّ محور القلق والعُصابيّة مترابطين حيث أنّ لمدا أقلّ من 5 % (λ = 0,199).
- نلاحظ وجود ارتباطات دالّة بين عامل العُصابيّة ومحور القلق، حيث أنّ 42.86 % ممّن هم عرضة للعُصابيّة مصابون بالقلق.

النتيجة: الشخصيّات السلفيّة القلقة أكثر عرضة للعصابيّة.

عامل العُصابيّة في تفاعله مع محور الاكتئاب

		محور الاكتئاب	أقلّ من 40	بين 40 و60	أكثر من 60	المجموع
نسبة العُصابيّة	أقلّ من 40	العدد	4	3	1	8
		النسبة	%50	%37.5	%12.5	%100
	بين 40 و60	العدد	0	18	10	28
		النسبة	%0	%64.29	%35.71	%100
	أكثر 60	العدد	2	10	2	14
		النسبة	%14.28	%71.44	%14.28	%100

- ضارب الارتباط الخطّي= 0.115

وهذا يعني وجود علاقة إيجابيّة قويّة بين العُصابيّة ومحور الاكتئاب.

- حسب تقييم كي-دو (khi-deux) نلاحظ أنّ محور الاكتئاب والعُصابيّة مترابطين حيث أنّ لمدا أقلّ من 5 % (λ = 0, 284).
- نلاحظ وجود ارتباطات دالّة بين عامل العُصابيّة ومحور الاكتئاب حيث أن 71.44 % من الشخصيّات المعرضّون للعُصابيّة مصابون بالاكتئاب.

النتيجة: الاكتئاب عند السلفيّين محفّز للعصابيّة.

خلاصـــــــة

حاولنا من خلال الدراسة (في مجملها) فهم الشخصيّة السلفيّة حسب نظريّة عوامل الشخصيّة الخمسة (العُصابيّة، والانبساطيّة، والوعي، والانسجام، والانفتاح على التجربة)، وذلك في علاقة مع جملة من المتغيّرات (العمر، الحالة الاجتماعيّة، المستوى الدراسي، الاختصاص الدراسي، الموادّ المخدّرة، الوسط، العمل). وقد اقتصرنا في هذه الورقة على تقديم بعض نتائجها المتعلّقة بعامل العُصابيّة في ارتباطه ببعض المتغيّرات.

وقد خلصنا إلى أنّ متغيّر العمر يؤثّر بصفة مباشرة على العُصابيّة لدى الشخصيّة السلفيّة، حيث أنّ النموذج المثالي يتراوح بين 20 و30 سنة بنسبة 30.43 % أمّا الشخصيّات التي هي عرضة للعُصابيّة فهي من تجاوزت سنّ 30 سنة وذلك بنسبة 64.7%.

كذلك يؤثّر متغيّر الشغل على عامل العُصابيّة، حيث تتميّز فئة الطلبة بأكثر نسبة استقرار نفسي 71.42% في حين أنّ فئة العاملين والعاطلين عن العمل يمثّلون أكثر الشخصيّات عرضة للعُصابيّة وذلك بنسبة 33.33 % و32.14 % على التوالي.

كما يؤثّر متغيّر الجنس بطريقة مباشرة عى عامل العُصابيّة، حيث أنّ نسبة الاستقرار النفسي عالية عند النساء وذلك بنسبة 63.63 %. أمّا النموذج المثالي فهو مرتفع بالنّسبة للرّجال وذلك بنسبة 35.72 % . أما الشخصيّات الأكثر عرضة للعُصابيّة، فيتطابق الجنسان تقريباً بنسبة 32.14 % مقابل 31.82 %.

أمّا متغيّر المستوى الدراسي، فهو مؤثّر في على عامل العُصابيّة حيث أنّ الشخصيّات الأكثر عرضة للعُصابيّة هم من ذوي المستوى الدراسي دون الباكالوريا وذلك بنسبة 42.1 % في حين نجد النموذج المثالي لدى المجموعة المتحصّلة على الباكالوريا فما فوق وذلك بنسبة 29.03 % .

كما تؤثّر الموادّ المخدرة على عامل العُصابيّة بصفة مباشرة حيث أنّ نسبة 50% عرضة للعُصابيّة من مستهلكي هذه الموادّ أو من سبق لهم أن استهلكوا هذه الموادّ.

ويؤثّر متغيّر الوسط على الشخصيّة السلفيّة، حيث أنّ نسبة 50 % من ساكنة المناطق العمرانيّة معرّضون للعُصابيّة، في حين أنّ نسبة الاستقرار النفسي مرتفعة لدى ساكنة المناطق الريفيّة و ذلك بنسبة 62.5 % . كما أنّ نسبة النموذج المثالي مرتفعة لدى ساكنة المناطق العمرانيّة 27.8 % مقارنة بساكنة المناطق الريفيّة 18.75 %.

كما يؤثّر الاختصاص العلمي على عامل العُصابيّة، حيث نجد ذوي الاختصاص الأدبي أكثر عرضة للعُصابيّة بنسبة 31.25 % في حين أنّ ذوي الاختصاص العلمي هم أقرب للنموذج المثالي و ذلك بنسبة 33.33 %.

ويتقاطع عامل العُصابيّة مع عامل العدوانيّة بنسبة 21.41 % حيث أنّ الشخصيّات الأكثر عرضة للعُصابيّة تتميّز بأكثر عدوانيّة (لفظيّة، الغضب، العدائيّة، الكره).

كما يتقاطع عامل العُصابيّة مع عامل الانسجام بنسبة 35.72 % (المشاعر الإيجابيّة، التفرّد الاجتماعي، الاستعراضيّة، التعايش الاجتماعي).

كما يتقاطع عامل العُصابيّة مع عامل الوعي بنسبة 21.43 % (الرغبة الجامحة في العمل، النشاط العامّ، الهيجان الحركي، طاقة العمل).

كما لاحظنا وجود ارتباطات دالّة بين العُصابيّة ومحور القلق بنسبة 42.86 % وترابط عال لعامل العُصابيّة مع محور الاكتئاب بنسبة 71.44 %.

ملحق (استبيان الشخصيّة)

ZKA-PQ

Tarek Bellaaj (Tunis University)

التعليمات:

سوف نقدم لك، أدناه، عدداً من العبارات التي تصف بعض الطرق التي يتصرّف بها الناس ويفكرون بها. من فضلك، بيّن بالنّسبة لكلّ عبارة مدى توافقك معها. في حالة ما إذا لم تعش الظرف الذي تعبّر عنه الجملة، حاول من فضلك، وصف الطريقة التي كنت ستتصرف بها، أو ما رأيك في ذلك الوضع.

- إذا كنت غير موافق إطلاقاً على محتوى العبارة، ارمز إلى 1.
- إذا كنت غير موافق إلى حدّ ما، ارمز إلى 2.
- إذا كنت موافقاً نوعا ما، ارمز إلى 3 .
- إذا كنت موافقاً تماماً، ارمز إلى 4.

	السؤال	غير موافق إطلاقا	غير موافق إلى حد ما	موافق نوعا ما	موافق تماما
1.	إذا اضطررت الى اللجوء الى العنف للدّفاع عن حقوقي، فإنّي أستطيع فعل ذلك.	1	2	3	4
2.	أنا أستمتع بأحاسيس السرعة الفائقة عند قيادة السيارة.	1	2	3	4
3.	يعرفني الآخرون بالسّاعات الطويلة التي أقضيها	1	2	3	4

	وحيداً.				
4.	أنا عادة مبتهج.	1	2	3	4
5.	أشعر في كثير من الأحيان بالضّجر دون سبب واضح.	1	2	3	4
6.	عندما أختلف مع أصدقائي، أتخاصم معهم علنًا.	1	2	3	4
7.	أودّ أن أذهب في رحلة دون أيّ مخطّط مسبق أو محدّد ودون جدول زمني.	1	2	3	4
8.	أنا أحبّ أن أكون دوماً مشغولاً بشيء ما.	1	2	3	4
9.	يعتبرني الآخرون شخصاً حنوناً.	1	2	3	4
10.	غالبا ما أشعر برغبة في البكاء.	1	2	3	4
11.	يعتقد بعض أصدقائي أنّني سريع الغضب.	1	2	3	4
12.	أجرّب أيّ شيء مرّة واحدة.	1	2	3	4
13.	آكل ببطء مقارنة بأغلب الناس.	1	2	3	4
14.	أحبّ الترفيه عن الآخرين في اللقاءات الاجتماعيّة.	1	2	3	4
15.	أنا أميل إلى أن أكون شديد الحساسيّة وأُجرح بسهولة من خلال التصريحات الطائشة وتصرفّات الآخرين.	1	2	3	4
16.	لست على الاطلاق شخصاً ساحراً.	1	2	3	4
17.	أنا أفضّل الأصدقاء المزاجيّين الذين لا يمكن توقّع	1	2	3	4

	سلوكهم بصورة مثيرة.				
18.	عندما يكون هناك عمل ينبغي القيام به، أكرّس كل طاقتي لتحقيق ذلك.	1	2	3	4
19.	أنا شخص اجتماعي جدّاً.	1	2	3	4
20.	أخشى أحياناً أن لا أكون في مستوى مواجهة تحدّيات الحياة.	1	2	3	4
21.	إذا كان الضغط عليّ كبيراً، فإنّه بإمكاني إيذاء شخص آخر.	1	2	3	4
22.	أحبّ بعض الأنشطة البدنيّة التي تعتبر إلى حدّ ما محفوفة بالمخاطر.	1	2	3	4
23.	يعلم أقراني أني أكون في المكتب في وقت مبكّر وأغادره دائماً في وقت متأخّر.	1	2	3	4
24.	أكون عادة في مزاج جيّد.	1	2	3	4
25.	في كثير من الأحيان أشعر بعدم الارتياح.	1	2	3	4
26.	أخيّر أن أتنازل عن حجّة بدلاً من التجادل حول موضوع.	1	2	3	4
27.	أستمتع بوجودي في مواقف جديدة لا يمكن التكهّن فيها كيف ستسير الأمور.	1	2	3	4
28.	لا أحبّ أن أبدّد الوقت بالجلوس للاسترخاء.	1	2	3	4

29.	يقول الآخرون إنّني شخص عاطفي.	1	2	3	4
30.	أشعر أحياناً بالكآبة.	1	2	3	4
31.	أنا شخص لطيف ولست على الاطلاق حاد المزاج .	1	2	3	4
32.	أنا أحبّ السهرات "المجنونة" الإباحيّة.	1	2	3	4
33.	أقوم في كثير من الأحيان بالعديد من الأشياء في نفس الوقت (تناول الطعام، القراءة والكتابة والاستماع إلى الموسيقى، ومشاهدة التلفزيون).	1	2	3	4
34.	أستمتع بالتحدّث في الأماكن العامّة.	1	2	3	4
35.	بعد شراء شيء ما، أخاف في كثير من الأحيان من أن أكون قد أسأتُ الاختيار.	1	2	3	4
36.	أتساءل لماذا أحسّ أحياناً بعداء شديد نحو الناس المحيطين بي.	1	2	3	4
37.	أحسّ بتوتّر إذا اضطررت للبقاء في المترل لفترة من الوقت.	1	2	3	4
38.	أعمل بكلّ إمكانياتي عندما يتعلّق الأمر بعملي.	1	2	3	4
39.	لديّ حياة اجتماعيّة ثريّة.	1	2	3	4
40.	لست واثقاً جدّاً في نفسي أو في قدراتي.	1	2	3	4
41.	إذا ضربني شخص ما، أردّ عليه بالضّرب.	1	2	3	4

42.	أنا أفضّل الأنشطة البدنيّة أو الرياضيّة سريعة الحركة.	1	2	3	4
43.	عملي مهمّ بالنّسبة إليّ.	1	2	3	4
44.	أنا متحمّس وفرح بالعديد من الأحداث في حياتي.	1	2	3	4
45.	أنا شخص عصبيّ جدّاً.	1	2	3	4
46.	عندما يزعجني الناس، أقول لهم رأيي فيهم.	1	2	3	4
47.	تعجبني الحياة التي يتحرّك فيها الانسان ويسافر كثيراً، مع الكثير من التغيير والإثارة.	1	2	3	4
48.	بإمكاني الاستمتاع فقط من خلال الاستلقاء هنا وهناك وعدم القيام بأيّ شيء.	1	2	3	4
49.	أنا شخص منفتح ولطيف.	1	2	3	4
50.	تنتابني الأفكار السلبيّة أحياناً.	1	2	3	4
51.	أحافظ على أعصابي هادئة.	1	2	3	4
52.	أحبّ أن أدع نفسي تفعل أشياء تلقائيّة وذلك للمتعة فقط.	1	2	3	4
53.	عندما أضطرّ للوقوف في (الصفّ) طابور الانتظار في محلّ أو مطعم أو بنك، أكون هادئًا.	1	2	3	4
54.	يعتقد الآخرون أني شخص ظريف.	1	2	3	4

55.	أحياناً أجد صعوبة في تنفيذ خططي دون مساعدة من الآخرين.	1	2	3	4
56.	عندما يستفزّني الآخرون، أصبح ساخراً إلى حد ما.	1	2	3	4
57.	أستمتع بقضاء الوقت في المحيط المألوف لبيتي أو لشقتي.	1	2	3	4
58.	أسعى جاهدا ما استطعت حتى أكون ناجحاً في عملي.	1	2	3	4
59.	أنا أميل لبدء المحادثات في السهرات.	1	2	3	4
60.	اعتقد غالباً انّ الناس الذين ألتقي بهم أفضل مني.	1	2	3	4
61.	إذا لزم الأمر، استخدم القوّة للدّفاع عن حقوقي.	1	2	3	4
62.	أودّ تعلّم قيادة الطائرات.	1	2	3	4
63.	غالباً ما آخذ عملي معي إلى المترل من أجل انهائه على حساب وقتي الخاصّ.	1	2	3	4
64.	أستمتع بنشاطاتي اليوميّة.	1	2	3	4
65.	أنا قلق في كثير من الأحيان بشأن الأشياء التي يحسبها الآخرون غير مهمّة.	1	2	3	4
66.	أحافظ على السيطرة التامّة على نبرة صوتي، حتى لو كان شخص ما يصرخ في وجهي.	1	2	3	4
67.	أودّ أن أسافر إلى أماكن غريبة عنّي حيث يختلف	1	2	3	4

	الناس هناك تماماً عن الناس في بلدي.				
68.	لا أشعر بالحاجة إلى أن أفعل دائماً شيئاً ما.	1	2	3	4
69.	لا أعتبر أني شخص ذو علاقات حميميّة جدّاً مع الآخرين.	1	2	3	4
70.	يبدو لي أحيانا أني أفتقد الحيويّة.	1	2	3	4
71.	عندما أشعر بالإحباط، أظهر عادة انزعاجي.	1	2	3	4
72.	أذهب إلى السهرات للقاء أناس يتحلّون بالإثارة والحماس.	1	2	3	4
73.	أميل إلى القيام بالأمور بتؤدة وهدوء.	1	2	3	4
74.	أحبّ أن أكون مركّز الاهتمام في أيّ حشد.	1	2	3	4
75.	دائماً ما أسأل أصدقائي المقرّبين المشورة قبل اتخاذ قرار مهمّ.	1	2	3	4
76.	أنا أحد أولئك الناس الذين ينظرون إلى الوراء في الحياة، ويعتبرون أنفسهم محظوظين.	1	2	3	4
77.	أنا مهذّب ومنصت لأيّ شخص حتى لو كنت لا أجد حديثه مثيراً للاهتمام.	1	2	3	4
78.	أعطي أفضل ما لديّ حتى أحقّق أهدافي.	1	2	3	4
79.	أودّ أن أنضمّ إلى الأنشطة التي ينظّمها أصدقائي.	1	2	3	4
80.	أشعر في كثير من الأحيان أني غير واثق من	1	2	3	4

	نفسي.				
81.	حتى عندما يستفزني البعض، فإنّني أميل إلى أن أكون لطيفاً وغير عدواني على الاطلاق.	1	2	3	4
82.	أعتقد أنني سأستمتع لو عملت كرجل إطفاء حرائق.	1	2	3	4
83.	لا أمانع في البقاء إلى وقت متأخّر في العمل لإنهاء شيء مهمّ.	1	2	3	4
84.	أنا عادة شخص حيوي.	1	2	3	4
85.	أجد أنّه من الصعب عليّ التركيز في مهمّة أو وظيفة.	1	2	3	4
86.	أجد أنّه من الطبيعي أن أسبّ عندما أشعر بالغضب.	1	2	3	4
87.	.أنا أحبّ الناس غير العاديّين أو المختلفين عن معظم الناس.	1	2	3	4
88.	عندما يكون لديّ يوم إجازة، أفضّل أن ألعب الرياضة على البقاء دون فعل أيّ شيء.	1	2	3	4
89.	أنا شخص لا يبالي بالآخرين.	1	2	3	4
90.	أحيانا أجد صعوبة في التركيز.	1	2	3	4
91.	لديّ مزاج قويّ.	1	2	3	4
92.	أنا لا أحاول كبح إرادتي في البحث عن تجارب	1	2	3	4

	مثيرة.				
93.	يُقال لي إنّني دائماً متسرع.	1	2	3	4
94.	أحبّ أن أنكّت وأروي حكايات مضحكة.	1	2	3	4
95.	أشعر بالعجز إذا لم يكن هناك من ينصحني.	1	2	3	4
96.	لا يمكنني أن أكون وقحاً مع من لا أحبّهم.	1	2	3	4
97.	لديّ موقف محترز وحذر تجاه الحياة.	1	2	3	4
98.	لا أبذل جهدا كبيرا في العمل.	1	2	3	4
99.	أحبّ أن أكون مع الأصدقاء في معظم الوقت.	1	2	3	4
100.	أنا محبط بعض الشيء عندما أقوم بمراجعة الجهود التي قمت بها.	1	2	3	4
101.	لا بدّ لي من الاعتراف بأني استخدم أحياناً العنف الجسدي.	1	2	3	4
102.	لو كنت في الجيش لكنت تطوّعت للقيام بمهامّ مثيرة وخطيرة.	1	2	3	4
103.	أنا ربما لن أعتزل من عملي.	1	2	3	4
104.	أنا أعتبر نفسي شخصاً غير محظوظ.	1	2	3	4
105.	لا أعبأ بالأشياء غير المهمّة.	1	2	3	4
106.	أنا حريص على ما أقول، ولا أردّ أبداً إهانة بمثلها.	1	2	3	4

107.	أستمتع بأنواع كثيرة من موسيقى الروك الحادّة والعالية الصوت.	1	2	3	4
108.	أودّ أن أكون نشطاً منذ لحظة الاستيقاظ في الصباح.	1	2	3	4
109.	أميل إلى أن أكون متحفّظاً وبعيداً عن الآخرين.	1	2	3	4
110.	أنا لا أشعر بالذّنب تجاه أيّ شيء معيّن.	1	2	3	4
111.	أنا لا أفقد هدوئي رغم أنني اشعر بالغضب الشديد.	1	2	3	4
112.	أنا أفضّل السهرات الهادئة حيث يمكن للشّخص أن يكون له محادثات جيّدة.	1	2	3	4
113.	عندما تخامرني فكرة ما، لا أستسلم حتى أحقّقها.	1	2	3	4
114.	الناس يتمتّعون بحديثي الظريف.	1	2	3	4
115.	أنا أعتبر نفسي سيّد قدري.	1	2	3	4
116.	أنا دائماً طويل البال مع الآخرين، حتى لو كانوا مزعجين.	1	2	3	4
117.	تفكيري عادة ما يكون متعقّلاً ومنطقيّاً.	1	2	3	4
118.	إذا لم يكن هناك أحد يراقبني عندما أعمل، فإنني أميل إلى الاسترخاء.	1	2	3	4
119.	أنا أحبّ العمل كجزء من فريق.	1	2	3	4

120.	أنا فخور بشكل عامّ بنفسي.	1	2	3	4
121.	من الأحسن عدم استفزازي لأني قد أردّ جسديّاً.	1	2	3	4
122.	أنا لا أحبّ الدخول في رياضة أو نشاط فيه إمكانيّة خطر الإصابة.	1	2	3	4
123.	إذا لم أتمكّن من العمل، فستتملّكني الكآبة.	1	2	3	4
124.	لا تهمّني الكثير من الأمور.	1	2	3	4
125.	لا أدع الأمور التافهة تزعجني.	1	2	3	4
126.	عندما يصرخ الناس في وجهي، أردّ عليهم بالصراخ كذلك.	1	2	3	4
127.	لا أريد وظيفة فيها الكثير من السفر.	1	2	3	4
128.	لا أسعى إلى أن أبقى مشغولاً.	1	2	3	4
129.	أنا أميل إلى أن أكون شخصاً يصعب الوصول إليه، حتى مع أقرب الناس إليّ.	1	2	3	4
130.	لا يقلقني كثيراً الفشل المؤقّت.	1	2	3	4
131.	أنا لست طويل البال جدّاً عندما يغضبني شخص ما.	1	2	3	4
132.	أنا لا أرغب في عيش تجارب جديدة من أجل تجربة أحاسيس جديدة فحسب.	1	2	3	4
133.	الناس يقولون لي أني أمشي ببطء كبير.	1	2	3	4

134.	أنا شخص مكبوح، ولا أحبّ أن أبرز في المجموعة.	1	2	3	4
135.	حتى لو لم يكن هناك أيّ شخص لتقديم المشورة لي، فليس لديّ أيّ مشكلة في اتخاذ الخيارات الكبرى.	1	2	3	4
136.	نادراً ما يكون سلوكي عدوانيّاً تجاه الآخرين.	1	2	3	4
137.	أنا لا أحبّ البدء في مشروع قبل أن أعرف بالضبط كيفيّة التخطيط له.	1	2	3	4
138.	في العمل أكتفي بالقيام بالقليل لتجنّب التعرّض لانتقادات.	1	2	3	4
139.	أنا لا أرتاح في السهرات الكبيرة المليئة بالناس.	1	2	3	4
140.	لديّ موقف إيجابي تجاه نفسي.	1	2	3	4
141.	إذا شتمني أحدهم، فإنّني أميل إلى أن أكون عدوانيّاً إلى درجة استخدام القوّة.	1	2	3	4
142.	لا أعتقد أني أودّ التحليق في طائرة صغيرة.	1	2	3	4
143.	العمل هو مثل الدواء بالنّسبة لي.	1	2	3	4
144.	أنا لا أشعر بأيّ متعة خاصّة في أن أكون مع الآخرين.	1	2	3	4
145.	أنا غالباً ما أكون مسترخياً.	1	2	3	4

146.	أحتفظ عموماً بآرائي السلبيّة عن الآخرين لنفسي.	1	2	3	4
147.	أنا لا أحبّ الناس الذين يتصرّفون بطرق غير منضبطة وغير لائقة.	1	2	3	4
148.	أودّ أن أبقى مشغولاً كامل الوقت.	1	2	3	4
149.	أعتبر نفسي شخصاً جدّياً لديه صعوبات في التعبير عن المشاعر.	1	2	3	4
150.	لم يسبق لي أن رغبت في الموت.	1	2	3	4
151.	إذا شعرت بأنني معرّض للهجوم، فإنني أميل إلى الانزعاج وأفقد أعصابي.	1	2	3	4
152.	أستمتع بالموسيقى الهادئة عربيّة كانت أو كلاسيكيّة.	1	2	3	4
153.	أنا أميل إلى أكون على عجل ودائماً على أهبة الذهاب.	1	2	3	4
154.	عندما يتعيّن عليّ التحدّث عن نفسي في اجتماع، أشعر بالحرج.	1	2	3	4
155.	أحتاج إلى أن أكون محبوباً من أجل أن أشعر أنّ لي قيمة.	1	2	3	4
156.	أحسّ بالسعادة لرؤية بعض الناس تواجه مشاكل في حياتها.	1	2	3	4
157.	أنا أميل إلى اتّباع النهج العقلاني في الحكم على	1	2	3	4

	الأشياء.				
158.	عندما أعمل، أبذل حقّاً كل جهدي على أكمل وجه.	1	2	3	4
159.	يري الآخرون أني شخص وحيد.	1	2	3	4
160.	أنا سعيد بما أنا عليه.	1	2	3	4
161.	أنا لا أعتقد أنني سوف أصل إلى التعارك بالأيدي مع شخص يستفزّني.	1	2	3	4
162.	إذا كان لديّ خيار، فأنني لن أقدم على أيّ نشاط محفوف بالمخاطر البدنيّة.	1	2	3	4
163.	عملي هو مصدر سروري الأساسي في الحياة.	1	2	3	4
164.	لا تثيرني معظم الأشياء.	1	2	3	4
165.	أنا لست قلقاً.	1	2	3	4
166.	عندما أري أنّ شخصاً ما على خطأ، أقول له ذلك مباشرة.	1	2	3	4
167.	أنا مرتاح مع روتين حياتي اليومي الثابت.	1	2	3	4
168.	أن أكون نشطاً باستمرار هو الوسيلة للبقاء يافعاً.	1	2	3	4
169.	أجد صعوبة في إظهار عواطفي.	1	2	3	4
170.	أتمنى أن أكون سعيداً مثل ما يبدو عليه الآخرون.	1	2	3	4

171.	في حالات الاحباط، أميل إلى البقاء هادئاً.	1	2	3	4
172.	ينبغي للمرء أن يذهب بعيداً في العلاقة الحميميّة الجسديّة حتى يعرف الشخص الآخر كما يجب.	1	2	3	4
173.	لا أستطيع الجلوس أو البقاء في نفس الوضع لفترة طويلة.	1	2	3	4
174.	أحيانا أتحدّث كثيرا عن نفسي.	1	2	3	4
175.	أفقد ثقتي في نفسي عندما يقوم الشخص الذي أحبّه بانتقادي.	1	2	3	4
176.	أميل إلى انتقاد الآخرين، على الرغم من أنني أحياناً لا أدرك أنني أقوم بذلك.	1	2	3	4
177.	عادة ما اتّخذ قراراً من خلال التفكير المتأنّي.	1	2	3	4
178.	أشعر بتحقيق ذاتي تماماً في عملي الذي أكرّس له حياتي كلّها.	1	2	3	4
179.	لا أمانع في الخروج بمفردي، وأفضّل ذلك في كثير من الأحيان على أن أكون في مجموعة كبيرة.	1	2	3	4
180.	لديّ ثقة ضعيفة في نفسي.	1	2	3	4
181.	اذا استفزّني شخص ما بشدّة، فمن المرجّح أن ينتهي بنا الأمر إلى العراك.	1	2	3	4
182.	لا أسافر إلى البلدان التي توجد فيها قلاقل وتهديدات العنف	1	2	3	4

183.	أعتقد أنني سوف افتقد عملي بعد أن أتقاعد.	1	2	3	4
184.	أشعر بالملل في معظم الوقت.	1	2	3	4
185.	كثيراً ما أنزعج من فكرة أن تنتابني أفكار تافهة.	1	2	3	4
186.	أنا لا أقول كلاماً بذيئاً حتى لو كنت متزعجاً.	1	2	3	4
187.	أفضّل السفر إلى الأماكن التي يتحدّث فيها الناس لغتي والذين لهم نفس العادات.	1	2	3	4
188.	أنا نشط منذ استيقظ حتى أذهب إلى النوم.	1	2	3	4
189.	أجد صعوبة في إظهار المودّة (مشاعري)، حتى لأصدقائي وأقاربي.	1	2	3	4
190.	في بعض الأحيان أشعر بالتوتّر ويزعجني أن أكون مع الآخرين.	1	2	3	4
191.	لديّ مزاج حادّ.	1	2	3	4
192.	أحد أهدافي الرئيسيّة في الحياة هو أن أعيش تجارب وأحاسيس قويّة وممتعة.	1	2	3	4
193.	يعتقد أصدقائي أنني شخص شديد النشاط لا يهدأ له بال.	1	2	3	4
194.	أنا لا أحبّ التحدّث عن نفسي.	1	2	3	4
195.	لا يزعجني ما يفكّر فيه الآخرون بشأني.	1	2	3	4
196.	أغضب بسهولة عندما تسوء الأمور.	1	2	3	4

197.	قبل أن أدخل في موقف جديد، أودّ معرفة ما يمكن أن أنتظره منه.	1	2	3	4
198.	لست متحفّزا كثيراً لعملي، وأنا أفعل ذلك بدافع الضرورة.	1	2	3	4
199.	عادة ما أفضّل أن أقوم بالأشياء لوحدي.	1	2	3	4
200.	أودّ الحصول على مزيد من احترام الذات.	1	2	3	4

بيبليوغرافيا

- BAKKER, E. ***Jihadi terrorists in Europe : Their characteristics and the circumstances in which they joined the jihad- An exploratory study***, La Haye, Clingendael Security & Conflict Program, 2006.

- CRENSHAW, M. « The psychology of terrorism : An agenda for the 21st century », *Political Psychology*, vol. 21 (2000), p. 405-420.

- HORGAN, J. « Leaving terrorism behind : An individual's perspective », In A. Silke (éd.), ***Terrorists, victims and society***, New York, John Wiley and Sons, 2003.

- NESSER, P. ***Jihad in Europe : A survey of the motivations for Sunni Islamist terrorism in post millennium Europe*** (FFI Rapport 2004/01146), Kjeller, Norvège, Norwegian Defence Research Establishment, 2004.

- PRECHT, T. ***Homegrown terrorism and Islamist radicalization in Europe: From conversion to terrorism***, Copenhagen, Danish Ministry of Justice, 2007.

- SAGEMAN, M. ***Understanding terrorist networks***, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

- SILBER, M. D. & Bhatt A., "***Radicalization in the west: The homegrown threat"***, New York, New York Police Department Intelligence Division, 2007.

السلفي الجهادي في تونس

ماهر الزغلامي

القسم 1 دراسة استكشافية

1. في مرتكزات البحث

تأتي هذه الدراسة التي تريد أن تكون «من زاوية معيّنة لها خصوصيّاتها»، في أعقاب عدّة دراسات عنيت بالشأن السلفي أو بالظاهرة السلفيّة في تونس في مختلف حقول العلوم الإنسانيّة[309]. وقد استوجب القيام بهذا البحث أيضا الاطّلاع على بعض أمّهات الكتب المؤسّسة للفكر السلفي الجهادي الحديث على غرار كتابات سيّد قطب ومحمّد قطب، والاستماع إلى العديد من الأشرطة والتسجيلات المصوّرة للرّعيل الأوّل من العرب الأفغان مثل تسجيلات **عبد الله عزّام** (داعية الجهاد

309 – نذكر من بينها:

الهرماسي (عبد اللطيف)، ظاهرة التكفير في المجتمع الاسلامي من منظور العلوم الاجتماعيّة للأديان، الدار العربيّة للعلوم ناشرون ومركز الجزيرة للدّراسات، سلسلة أوراق الجزيرة، 2010.

رمضان (طارق)، الإصلاح الجذري: الأخلاقيّات الإسلاميّة وروح التحرّر، ترجمة: أمين الأيّوبي، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2010.

براهم (سامي)، "السلفيّة في مناخ تونسي"، في: **الدين والسياسة بين تهافت العلمانيّين وقصور الإسلاميّين**، منشورات كارم الشريف، تونس، 2012.

البدوي (فوزي)، من وجوه الخلاف والاختلاف في الإسلام بين الأمس واليوم، دار المعرفة للنّشر، تونس، 2006.

البوطي (محمّد سعيد رمضان)، السلفيّة مرحلة زمنيّة مباركة، لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق، 1988.

العلواني (طه جابر)، أدب الاختلاف في الإسلام، الدار العربيّة للعلوم ناشرون والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2005.

في أفغانستان) وأشرطة الجهاد في الشيشان، وما يعرف بإصدار «**جحيم الروس**»، إضافة إلى عدد كبير من اصدارات **شركة السحاب** صاحبة التسجيلات الحصريّة لرموز تنظيم القاعدة وخاصّة منهم أسامة بن لادن وأيمن الظواهري. أمّا بخصوص الشأن التونسي، فتابعنا تصريحات مؤسّس تنظيم أنصار الشريعة أبو عياض والبعض من التسجيلات النادرة للشّيخ الخطيب الإدريسي.

غير أنّ العنصر الأهمّ الذي تسلّحنا به واستفدنا منه، هو معايتنا لنشوء فكر سلفي وتطوّره على مدى عشر سنوات على الأقلّ بحكم الانتماء إلى منطقة تعدّ من أبرز مراكز الثِّقَل لما يعرف بالسلفيّة الجهاديّة في تونس.

2. في المنهج البيوغرافي

لا يمكن القول بأنّ اختيارنا للبيوغرافيا مقتصر على محاولة تجنّب انزلاقات النوازع الذاتيّة فحسب. ذلك أنّ المنهج ذاته يمكن أن يقودنا إلى منعرجات خطيرة وخاصّة ما يعرف بـــ«**الذاتيّة المزدوجة**»، أي ذاتيّة الراوي (في أحداثه الموضوعيّة الخياليّة والمزوّرة) وذاتيّة الباحث (عند تنظيمه السِّيَر وتصحيحها وإخراجها). وتجنّباً لهذه الانزياحات، فسنحاول تجاوز ذاتيّة الباحث من خلال الإبقاء على شريط المحادثات الأصلي والاستشهاد به عند اللزوم، كما سنحاول اختزال ذاتيّة الراوي إلى حدّها الأدنى باعتبار أنّنا واكبنا عدداً كبيراً من الأحداث الرئيسيّة في سيرة المبحوث معاينة وملاحظة، وعايشناها معه بحكم الصداقة.

ويبقى السبب الرئيسي لاختيارنا هذا المنهج أنّنا وجدنا، خلال إطلاّعنا على الأعمال المتعلّقة بدراسة الظاهرة السلفيّة، اعتماد الباحثين عادة مداخل النظر في أمّهات الكتب المؤسّسة لهذا الفكر وتحليل خطاباته، أو تأريخ ولادة الظاهرة وتتبّع مراحل تطوّرها، أو محاولة حصر حمويّتها (territorialité) ضمن مناطق تركزّها، الخ، دون الخوض في الأغلب الأعمّ في الظاهرة كما يعيشها الفاعلون، والاكتفاء بتخيّل الأمر وتوهّمه، ومن ثمّة إسقاط الأحكام المسبقة عليه. وعليه، اخترنا أن تكون أسئلة هذا البحث: من هم السلفيّة الجهاديّة في تونس؟، أين وكيف نشؤوا؟، ما هي تفاعلاتهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة؟ كيف ينظرون إلى الماضي وكيف يعيشون الحاضر وما هي تطلّعاتهم؟ كيف

ينظرون إلى الآخر؟ وكيف ينظرون إلى أنفسهم؟ وكيف ينظرون إلى نظرة الآخر إليهم؟ وكيف ينظرون إلى نظرتهم إلى الآخرين؟

ولعلّ موطن الصعوبة الأولى في هذا البحث، أنّه لا يمكن لدراسة أيّ سيرة حياة لأيّ شخص يدّعي السلفيّة أو يُنعت بها، أن تجيب عن أسئلتنا. لذا، وضعنا شروطاً يجب أن تتوفّر في سيرة حياة المبحوث التي سنتتبّعها، وحصرناها في أن يكون المبحوث من «سلفيّة ما قبل الثورة»، وألاّ يكون من «عوامّ السلفيّة» أي مطّلعاً على النصوص المؤسّسة للفكر السلفي، وأن تكون له علاقات اجتماعيّة عامّة غير مرتبطة بالتيّار السلفي.

وأمام صعوبة الاستجابة لهذه الشروط، ارتأينا الاقتصار على دراسة حالة واحدة وتحليلها بما يمكّن من التمهيد لدراسة تعتمد تراكم عدد من العروض البيوغرافيّة، ونحن نظنّ أنّ منهج «دراسة الحالة» يتوفّر على إمكانيّة الوفاء بمستلزمات التمثيل التي يتطلّبها البحث العلمي، حيث أنّ دراسة سيرة حياة فرد دراسة سوسيولوحيّة لا يعني سرد قصّة حياته بقدر ما هي «**نافذة على شُرفة المجتمع**» نُبصر من خلالها أنماطاً سلوكيّة وقوالب من التفكير تتميّز بها الجماعة التي يدين لها الأفراد المدروسة سيرهم بـــ«البيعة» ويلتزمون بقوانين فعلها المضبوطة وفق أنماط وقوالب محدّدة. وقد استلهمنا هذا المنهج من دراسات أوسكار لويس حول عائلة ساشاز[310].

3. أزمة قصر العبدليّة :جدليّة الفعل وردّ الفعل

كان من المبرمج وفق جدول الأعمال الذي رسمناه أن يكون يوم الاثنين 11 جوان 2012 هو يوم اللقاء بالشيخ سليمان (وهو الحالة المزمع دراستها، وقد اخترنا لها هذا الاسم المستعار التزاماً بأخلاقيّات البحث وبشرط المبحوث لإجراء المقابلة الأولى).

310 - Lewis (Oscar), ***The children of Sanchez, Autobiography of a Mexican family***, New York: Random House, 1991; ***Pedro Martinez , A Mexican Peasant & His Family***, New York: Random House, 1994 ; ***La Vida, A Puerto Rican Family in the culture of Poverty***, San Juan & New York, New York: Random House,1966; ***A Death in the Sanchez Family***, New York: Random House, 1969.

توجّهنا على الساعة الخامسة مساءً إلى أحد مساجد بحيّ شعبيّ على تخوم تونس العاصمة حيث يلقي الشيخ درساً أسبوعياً. دخلنا المسجد واتّخذتُ مكاني قرب حلقة اليافعين الذين تراوح معدّل أعمارهم بين 13 و17 سنة وكان عددهم حوالي عشرة أنفار (اثنان من الزمرة في حدود 13 عاماً واثنان في 17 عاماً والبقيّة بين 15 سنة و16 سنة). واكبتُ الدرس، وكان شرحاً للأصول الثلاثة (توحيد الألوهيّة وتوحيد الربوبيّة وتوحيد الاسماء والصفات) ونقض قول الأشاعرة في كون **لا إله إلاّ الله تطابق لا خالق إلاّ الله** والاستشهاد في النقض باختلاف التضمين عن التطابق، إضافة إلى بيان أقوال **علماء المنهج أو علماء أهل السنّة** في الردّ على المناطقة وقول **محمّد الأمين الشنقيطي** في ضرورة تخليص علم المنطق من شوائب الفلسفة، وكذلك بعض ردود أحمد بن تيميّة على الفخر الرازي.

وقد كان من المنتظر أن تجري المقابلة بعد الدرس أو في اليوم الموالي على أقصى تقدير، لكن في آخر الدرس حدث حادث ألزمنا الاستنجاد بمنهجيّة الملاحظة بالمشاركة لمتابعته. فقد قدمت سيّارة إلى المسجد وعليها واحد من أبرز عناصر السلفيّة الجهاديّة تحرّكاً (وقد جمعتني به معرفة سابقة) وطلب من الشيخ سليمان الركوب معه. ركبتُ مع الشيخ الذي سأله الزائر إن كان على علم بما حدث في قصر العبدليّة في ذلك اليوم وإن كان قد استمع لكلمة الشيخ أيمن الظواهري. وبإجابة الشيخ بالنفي، توجّهت السيارة مباشرة إلى إحدى ضواحي تونس العاصمة كي يُلقي «**الشيخان**» درساً بجامعها. وعند وصولنا الجامع، علمت أنّه أحد أماكن تمركز الشباب السلفي. وقد كان الحضور في بادئ الأمر لا يتعدّى المائة نفر رُسمت على وجوههم علامات الغيظ، وكان بعضهم يرتدي بدلات عسكريّة، بينما لم يتجاوز عدد الكهول (أي من يتجاوز الخمسين من عمره) في المسجد أقلّ من عشرة أنفار.

تصدّر من قدمنا معه في السيارة المحراب، وبدأ يلقي درساً لا نبالغ إن قلنا إنّه كان يمثّل في تلك اللحظة أهمّ نقطة تحول في الخطاب السلفي الجهادي في تونس، حيث أُعلنت «**البيعة على الموت**» وأُعلن «**البراء من كفر راشد الغنوشي والحكومة**» و«**الخروج على من استورد لتونس إسلاماً من صنع أمريكا**».

كنت أنظر في عيني الشيخ سليمان وأترقّب ردّة فعله لما علمت من عدم تجويزه «**الأعمال المادّية**» إلاّ في «**جهاد الدفع**». ولم يكن هذا مجرّد انطباع بل رأي بنيته على علم مسبق منذ واكبت خطابه وخطاب رموز حزب التحرير فيما يعرف بأحداث الدانمارك والرسوم المسيئة للرّسول سنة 2006. صحيح أنّه كان يوجد إجماع حينها على أنّ حكم سبّ الرسول هو القتل بلا استتابة سواء فيه الكافر أو المسلم، غير أنّ الأمر اقتصر على ذكر الحكم دون السعي إلى تحريك الشارع. ولم تكن الأحداث التي قامت في بعض الدول العربيّة سوى تحرّكات شعبيّة، لا تحرّكات سلفيّة، وفي تونس تحديداً لم نرصد تحرّكات شعبيّة كبيرة، ولم يدع الشيخ سليمان وقتها إلى مثل هذه التحرّكات واقتصرت خطبه التي كان يلقيها في بعض مقاهي الأحياء الشعبيّة على الدفاع عن النبيّ والتذكير بصفاته ومعجزاته وفضله وحلمه. أضف إلى ذلك أنّ خطاب الشيخ سليمان بعد الثورة يعدّ من بين الخطابات الأكثر رصانة مقارنة بخطاب العنصر الذي تنقّلنا معه والذي ألقى الخطبة الأولى.

وحين أحيلت الكلمة إلى الشيخ سليمان، كان عدد الحاضرين من الشباب يناهز المئات بعد وفود عدّة زمر من أحياء مختلفة وكلّ معها قائدها أو بالأحرى العنصر المميّز فيها. وحالما استمعتُ لخطبة الشيخ سليمان، أدركت بالفعل أنّني بصدد معايشة تحوّل راديكالي في خطابه، حيث قال بالحرف الواحد «**اعتدتم أن أحذّركم... لن أحطّ اليوم من عزائمكم ونقول لهؤلاء: قد اتّسعت صدورنا لأقوالكم، فلتتّسع الآن صدوركم لأفعالنا**» !.

وكانت نقطة الاختلاف الوحيدة مع خطاب من سبقه عدم التطرّق لتكفير الحكومة ودعوته إلى تنظيم الصفوف وأن «**يقعدوا لمن فعل تلك الفعلة كلّ مرصد حتّى يقضي الله أمره**». وحين أعلن أحد الحضور أنّ أبو عياض يدعو إلى التريّث حتّى ينظر في الأمر، ووجه هذا القول باستنكار شديد قبل أن يتفرّق الجمع وتعود كلّ زمرة إلى حيّها لتنظيم التحرّكات وفق تعليمات الشيخ سليمان.

نموذج التحليل

1) القراءة الأولى في الفرق بين الخطبتين :

يتمحور موطن الفرق الوحيد بين خطبة الشيخ سليمان وخطبة العنصر السلفي الآخر حول مسألة تكفير الحكومة والبراء منها، ولعلّ مردّ هذا الاختلاف أنّ خطبة الثاني لم تَعْدُ في الحقيقة استعادة لما جاء في كلمة الشيخ **أيمن الظواهري** الموسومة بـــ«**يا أهل تونس انصروا شريعتكم**» التي أصدرتها شركة السحاب وتناقلتها المواقع الاجتماعيّة على الانترنت والتي نزع فيها صفة الإسلام عن حركة النهضة والحكومة التونسيّة بالكليّة [311].

أما خطبة الشيخ سليمان فلم تتطرّق لهذا المعطى، خاصّة وأنّ الشيخ سليمان قد أجاب بالنفي حين سُئل إذأ ما كان استمع لكلمة الشيخ أيمن الظواهري، ونحن نعتقد أنّ هذا هو مردّ الاختلاف بين الخطابين.

---

311 – بيان أيمن الظواهري بتاريخ 11 جوان 2011، وأهمّ ما جاء فيه: "**صرّح قادة (حزب النهضة الإسلامي) في تونس بأنهم لن يطالبوا بأن تكون الشريعة الإسلاميّة مصدرًا للتشريع، لكي يصلوا لدستورٍ توافقي (...) العجب أن نرى قيادة جماعةٍ تنسب نفسها للإسلام ثمّ تقول إنّها لن تدعو للحكم به. قيادةٌ تزعم أنّها تنتسب لما يسمّونه بالإسلام المعتدل الوسطي المستنير، فليسمّوا أنفسهم بما شاؤوا من الأسماء، ولكنّهم مخالفون لصريح القرآن وقواطع السنّة وإجماع الأمّة، إنّهم يمثلون عَرَضًا من أعراض أمراضنا الحضاريّة، ووجهاً من أوجه هزيمتنا الفكريّة، ومظهراً من مظاهر التخاذل الثقافي والتبعيّة العقديّة (...) إنّهم يبتكرون إسلاماً ترضى عنه وزارة الخارجيّة الأمريكيّة والاتّحاد الأوروبي ومشيخات الخليج. إسلامٌ حسب الطلب، يبيح نوادي القمار، وشواطئ العراة، وبنوك الرّبا، والقوانين العلمانيّة، والخضوع للشرعيّة الدوليّة. إسلامٌ بلا جهاد، ولا أمرٍ بمعروفٍ، ولا نهيٍ عن منكر، ولا ولاءٍ ولا براء، ولا مفاصلةٍ ووضوح (...) يا شرفاء تونس، ويا أحرارها، ويا أهل الغيرة فيها، لقد سقطت الأقنعة وانكشفت الوجوه فهبّوا لنصرة شريعتكم، حرّضوا شعبكم على هبّةٍ شعبيّة دعويّة تحريضيّة لنصرة الشريعة وتأييد الإسلام وتحكيم القرآن. نبِّهوا الشعب التونسي المسلم الأبيّ لما يحاك له ولما يراد به، انتشروا بين الناس وجوبوا المدن والقرى واملؤوا الشوارع والأحياء وبلِّغوا في المساجد والمدارس والجامعات ومجتمعات المسلمين. قولوا للشعب المسلم في تونس إنّ شريعتك تُوأد حيّة كما وئدت في تركيا، وإنّ علي عبد الرازق الذي هزمه محمد الخضر حسين ومحمد الطاهر ابن عاشور –رحمهما الله– قد بُعث حيًّا في ديارهما. وإنّ بورقيبة المحارب للإسلام والموالي لفرنسا والمعادي للحجاب ولشريعة الإسلام يُخرج من ينتسبون للإسلام من قبره عظامَه النخرة وجسده البالي**".

2) القراءة الثانية: في خطاب الحالة المدروسة (الشيخ سليمان) من 2006 إلى 2012

لا يكمن الفرق الأساسي بين خطاب الحالة المدروسة في سنة 2006 حول أحداث الدانمارك وخطابه حول الأحداث الاخيرة بتونس في أنّ من أساؤوا لرسول الاسلام هذه المرّة هم من بين المسلمين فحسب، بل في خصوصيّة الوضع سنة 2006، حيث كان الشيخ سليمان حينها داعياً لثلّة قليلة من الناس وكان خطابه آنذاك نادراً ساحراً ومبهراً لتلك الثلّة التي تستلهمه وتتأثّر به. أمّا الحالة العامّة الجديدة، فقد انقلبت فيها الأوضاع وأضحى خطاب الشيخ فيها مهدّداً بالتّصادم مع انتظارات الجمهور، وهو ما جعل الشيخ متأثراً بخطاب الجمهور لا مؤسّساً له («اعتدتم أن أحذّركم... لن أحطّ اليوم من عزائمكم»). **لقد كان هذا الخطاب الحلقة الرابطة بين القناعة والفعل، وهي الحلقة التي أضحى حضورها حتميّاً تُمليه طبيعة اللحظة الراهنة.**

3) القراءة الثالثة: التحوّل من وضعيّة الداعية إلى وضعيّة القائد

ونستشفّ هذا التحول في دور الشيخ سليمان من خلال تعارض موقفه مع من زعم أنه موقف أبو عياض (أمير تنظيم أنصار الشريعة). فقد رجّح هذا التعارض الكفّة لفائدة الشيخ سليمان، حيث كان خطابه أكثر توافقاً وتطابقاً مع انتظارات الجماعة، ويرتقي به بالتّالي من منزلة الداعية إلى منزلة القائد على حساب مكانة أبو عياض ذاته.

4. أحداث ليلة 12/ 06/ 2012

كما كان متوقّعاً، لم تتوقّف تلك الدعوة إلى «**النفير**» عند حدود المائتي شابّ الذين «أسّسوا الخطاب» قبل أن يعودوا إلى أحيائهم في شكل زمر صغيرة متفرّقة «**ليحرّضوا المؤمنين**»، بل راج على صفحات الفايسبوك أنّ الشيخ سليمان يدعو إلى هبّة شعبيّة. وكانت استجابة الشباب سريعة، إذ نظّمت الصفوف واندلعت المواجهات مع حوالي العاشرة ليلاً، لتسفر على ما يلي بحسب ما جاء على لسان وزير الداخليّة علي العريض في خطابه أمام المجلس الوطني التأسيسي:

- الساعة 21:50 دقيقة، 30 شخص يقتحمون مقرّ المحكمة الابتدائيّة بتونس 2 السيجومي، ويضرمون بها النار باستعمال قوارير المولوتوف بعد أن أخرجوا محتوياتها.

- الساعة 22:20 تعمّد مجموعة من الأشخاص حجز شاحنة تابعة للحماية المدنيّة بمفترق (بن دحّة) بمنطقة السيجومي حي كانت في طريقها لإطفاء حريق المحكمة، فاحترقت معها. كما تجمّع حوالي 500 شخص (بحي مراد) بمنطقة سيدي حسين قرّر بعضهم الذهاب إلى قصر العبدليّة في المرسى في حين أراد البعض الآخر التوجّه نحو مركز الأمن الوطني بحيّ العطّار لحرقه. وحوالي الساعة 22:30، ارتفع عدد المتظاهرين إلى حوالي 2000 شخص توجّهوا إلى مركز الأمن المذكور.

- السادسة صباحاً من يوم 13 جوان 212: تعمّدت مجموعة من الشباب السلفي حجز حافلة للجيش الوطني على مستوى مفترق طرق (فوشانة – العطار).

- الواحدة بعد الزوال :حوالي 500 شخص يحاصرون إقليم الحرس الوطني بحيّ التحرير، واقتحام مقرّ الحزب الديمقراطي التقدّمي عند نقطة نهاية خطّ المترو الخفيف رقم 5 وإخراج محتوياته وإتلافها في الطريق العامّ، وفي نفس الوقت تمّ خلع الباب الرئيسي لمركز الأمن الوطني بقرطاج بيرصة، وتمّت محاولة اقتحام قصر العبدليّة بالمرسى.

تداعيات الأحداث المذكورة

المتغيّر الاول:

أوّلاً، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه الأحداث أثّرت على مسار بحثنا وعلى برنامجنا المضبوط مسبقاً، وبالتّالي على المنهجيّة المعتمدة فيه. ذلك أنّنا فقدنا كل صلة واتّصال بالحالة المزمع إجراء المقابلة معها بسبب المواجهات المذكورة وما تخلّلها من تضييقات أمنيّة غيّرت خريطة تحرّكاتها. فقد حاولنا أن نقتفي أثر الشيخ سليمان طيلة اليوم المذكور في خضمّ تلك الأحداث التي كنّا فيها أمام خطرين: الأوّل هو الاعتقال أو الاصابة، نظراً لتواجدنا في اماكن تمركز الشباب السلفي المعرّضة

للمداهمات أثناء فترة حظر التجوّل التي أقرّتها السلطات. والخطر الثاني، وهو ما سيحيلنا على العنصر الجديد في دراسة الظاهرة السلفيّة، وهو ظهور نوع من الشكّ والريبة في صفوف الشباب السلفي من الاختراقات الأمنيّة الاستخباراتيّة أو الاختراقات المتأتيّة من أطراف سياسيّة (كحزب التجمّع المنحلّ أو بعض الأحزاب اليساريّة في تقديرهم)، إذ كنّا في كثير من الأحيان محلّ ارتياب من قبل بعض الأطراف «**الجديدة**» في التيّار السلفي.

انتهت بنا رحلة البحث إلى مسجد صغير في إحدى الأحياء الشعبيّة حيث اجتمع حوالي مائتي شخص، وراج الخبر أنّ **أبو أيّوب التونسي**[312] موجود هناك. وانتظرنا إلى أن حان وقت حظر التجوّل، ولم يستجدّ في الأمر شيء. وحينها فقط، تأكّدنا أنّ الأوضاع الأمنيّة ستحول دون إتمام المقابلة مع الشيخ سليمان لسرد سيرة حياته «**من الجاهليّة إلى السلفيّة**».

المتغيّر الثاني:

يتعلّق بحالة الهوس التي أصابت صفوف الشباب والتي سبق وأن أشرنا إليها، ولم تبق هذه الحالة خفيّة مدّة طويلة لتفصح عن نفسها وتتبلور في خطاب مباشر، ولتغدو نقطة التحوّل الثانية في الخطاب السلفي.

312 - جاء في ترجمته على بعض المواقع الجهادية على الانترنت: "**الشيخ سليم أبو أحمد أيّوب، يبلغ من العمر 30 عاماً. هاجر إلى فرنسا منذ 4 سنوات لشدّة المضايقات عليه، ثمّ عاد مطروداً قبل عام وبقي مطلوباً عند المجرمين من النظام السابق إلى أن فرّج الله عليه وعلى بقيّة المسلمين بسقوط ذلك النظام. قال الشيخ أبو أيّوب التونسي عندما سئل عن سيرته الذاتية: "إلقاء الدروس والخطب ليس بالأمر الهين كما يعتقده البعض .وهو تكليف وأمر عظيم والدعوة إلى التوحيد من أهم المهمات وأوجب الواجبات ولو لا قلة الدعاة إلى الحق وكثرة المخالفين المميعين لدين الله لما كان العبد الفقير ليجلس هذا المجلس ويصعد المنابر ويذود عن شريعة تتلاطم على صخورها أمواج العلمانية والديموقراطية والإرجاء وقد إستفتيت الشيخ "الخطيب الإدريسي" في الهجرة أو الدعوة فأفتاني بوجوب البقاء والدعوة إلى التوحيد فنسأل الله أن نكون لبنة في أساس الدولة الإسلامية العائدة بإذن الله**".

مسجد المركّب الجامعي بالمنار، يوم الجمعة 15-06-2012 ألقى الشيخ حسن السالم[313] خطبة بالمسجد المذكور بعنوان «**الأحداث الأخيرة في بلادنا ما حقيقتها ومن وراءها**»، اتّهم فيها الحكومة بتدبير وافتعال أمر معرض العبدليّة، ولخّص استفادتها من مثل هذه الأحداث في خمس نقاط :

1) ضرب اليسار والأحزاب العلمانية «**التي ليس لها خلفيّة إسلاميّة**» وضرب النقابة والمنظّمة الشغّيلة، اللّذان استطاعا تضييق الخناق على الحكومة بكثرة الاضطرابات والاحتجاجات. وذهب الشيخ إلى أنّ الحكومة نجحت في ذلك بدليل حرق بعض مقرّات الأحزاب العلمانيّة التي فوجئت بهذه الحركة المضادّة.

2) صرف الناس عن مشاغلهم اليوميّة.

3) جرّ السلفيّة الجهاديّة إلى العنف لتفعيل قانون الإرهاب وخنق التيار السلفي.

4) ضمان نجاح الانتخابات القادمة بعد ضرب جميع الأطراف.

5) وضع حاجز أمام الدعاة الصادقين العاملين من أجل «**استئناف الحياة الإسلاميّة وإقامة دولة الإسلام**».

أمّا وسائل التنفيذ، فهي حسب الشيخ «**أسهل ما يمكن في هذا البلد، وهي استدراج التيّار السلفي إلى العنف، والمراهنة على مشاعر الناس**».

وقد كانت خاتمة الخطبة موطن التحوّل الذي أشرنا اليه، إذ صرّح الشيخ بوجود أطراف عميلة ومخابراتيّة على رأس التيّار السلفي، أهمّهم وأخطرهم من اعتبره «**كارثة على المسلمين**»، وهو المدعوّ **أبو أيّوب** (أوردنا ترجمته سابقاً). وقد ذكر الشيخ أنّ هذا الأخير كان ينهب أموال «**الشباب**» في فرنسا موهماً بأنّ ذلك «**طريقهم إلى الجهاد**» قبل أن يهرب إلى تونس لتتلقّاه المخابرات ويغدو عميلاً

313 - **الشيخ حسن السالمي:** محامي وإمام خطيب بجامع المركّب الجامعي الذي أغلقه النظام السابق منذ جويلية 2001 بسبب شعبيّة إمامه، ولكون خطبه صارت تمثّل عنصر قلق للنّظام. أعيد فتح المسجد إبّان الثورة وأعيد الشيخ حسن إماماً له، وهو يحظى بشعبيّة لدى جلّ الأطياف الإسلاميّة بتونس العاصمة.

لها، ومن ثمّة تعامله مع الحكومة المؤقّتة من أجل تحريض الناس على التخريب والقتل، وقد حاوره **أبو عياض** ودعاه إلى التريّث فاتّهمه بأنّه يحبط من عزائم المسلمين.

وأضاف الشيخ حسن السالمي أنّ **أبو أيّوب** لا يعرف سوى ثلاث كلمات (**الطاغوت، الكفر، الجهاد**)، وهو «**داعية فتنة أينما حلّ**»، وقد ورّط الشباب عديد المرات فيما بقي هو حرّاً «**يباشر مهامّه**» التي يحرّكها حسب رأيه طرفان: طرف ظاهر يتمثّل في بعض الأطراف داخل الحكومة، وطرف خفيّ وهو «**الأخطر والأدهى**»، يتمثّل في المخابرات الغربيّة التي «**ترتع في البلاد**» وتمثّل همزة الوصل بين السلطات والأحزاب في تونس وبين الغرب. وقال بالحرف الواحد: «**أنتم لا تعرفون أسماءهم ولا وظائفهم ولا سكناهم... لكن الحمد لله نعرفهم ونعرف أسماءهم، ونُقسم بربّ العزّة لقد أحصيناهم عدداً ولن نترك منهم أحداً**».

نموذج التحليل

1) **القراءة الأولى** : كان لهذه الخطبة تأثير الصدمة على نفسيّة الشّباب السلفي والشعور الجمعي السلفي بتونس. ذلك أنّ حالة الهوس والريبة التي أشرنا اليها بلغت أوجها إثر هذه الخطبة التي تزامنت مع التضييقات الأمنيّة وحملات الاعتقال التي شملت عديد الأحياء والمناطق.

فقد جعل هذان العاملان إحساس الخوف يكتسح الجسد السلفي الذي تمثّله القواعد الشعبيّة. ولكي لا نجنح إلى التعميم وإبداء الآراء المجرّدة من الوقائع، عمدنا إلى النظر للتيّار السلفي احدى «**صغرويّاته**» (Micro)، فتوجّهنا إلى زمرة من الشباب السلفي بأحد الأحياء الشعبيّة بالعاصمة تربطنا بهم علاقة متينة، ولاحظنا أنّ إحساس الخوف كان مسيطراً عليهم، وقد أفصحوا بالفعل عن نوع من الهوس وعدم الثقة والتخوين. لقد كانوا يتناقلون بأنّ منهم من هو تحت الرقابة الأمنيّة لأنّ أحد ثقاتهم وشي به، ثم يستدركون القول بأنّهم لم يشاركوا في أي عمليّة تخريبيّة، فمن سيشي بهم؟ بل إنّ بعضهم قد اتّجه بالفعل لمعارفه من سلك الأمن كي يتثبّت من وضعه، وهل هو محلّ تفتيش من طرف السلطات الأمنيّة. وقد بقي هذا الجوّ مسيطراً عليهم لمدّة، وهي نفس الحالة التي عاينّاها

سنة 2007 إثر عمليّات مدينة سليمان وحملات المداهمات والاعتقالات الواسعة التي شهدتها البلاد حينها.

وفي تقديرنا، فقد كان الإحساس بالخوف أحد الأسباب الرئيسيّة التي يعود إليها تراجع عدد كبير من الشباب عن التيّار السلفي أو متعاطفاً معه أو ناسباً نفسه إليه. وبتكرّر نفس الظروف، يمكننا القول بأنّ نفس النتائج (تراجع المدّ السلفي) يمكن أن نلحظها في الفترات القادمة، وستترافق مع هذا التراجع تطوّرات في مستوى التفكير السلفي. أمّا تراجع المدّ الشعبي لهذا التيّار، فإنّ ملاحظته غير ممكنة خلال فترة وجيزة. وباختصار، فقد أخذ التفكير السلفي منعطفاً لا رجعة عنه منذ لحظة التحوّل الأولى التي أشرنا اليها وحلّلناها، وهي لحظة إعلان البراء والخروج، **وما الأحداث والخطابات الأخيرة التي رصدناها إلاّ حلقات متتابعة لتشكّل التفكير السلفي الجديد وجب الوقوف عند كلّ واحدة منها والنظر في حيثيّاتها وفي علاقاتها السببيّة مع ما سبقها وما سيلحقها وينجرّ عنها.**

5. الحلقة الموالية: طلب المباهلة وإعادة تنظيم صفوف القيادة

{فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ} (آل عمران، 61).

كانت الحلقة اللاحقة المنتظرة لخطاب الشيخ حسن السالمي وما ورد فيه، هي ردّ أبو أيّوب الذي جاء مختصراً ودعا فيه الشيخ السالمي إلى «**المباهلة العلنيّة**»[314] في أيّ مكان وأي زمان يحدده وقد تناقلت المواقع الاجتماعيّة الفيديو الذي دعا فيه أبو أيّوب إلى المباهلة، في أيّ مكان وأيّ زمان يحدّده، وقد تناقلت المواقع الاجتماعيّة الفيديو الذي دعا فيه أبو أيّوب إلى المباهلة. وبالفعل، استجاب الشيخ السالمي من خلال شريط فيديو حدّد فيه يوم الجمعة 2012/6/22 للمباهلة بجامع

314 – "**المُباهلة: المُلاعَنة. يُقال: باهَلْت فلاناً، أَي لاعنته. ومعنى المباهلة أَن يجتمع القوم إِذا اختلفوا في شيء فيقولوا: لَعْنَةُ الله على الظالم منّا**" (ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، ط 3، 1994، بيروت، ج 11، ص 71، مادّة بهل).

المركب الجامعي إثر صلاة الجمعة، لولا تدخّل الخطيب الإدريسي[315] يوم الخميس 2012/6/21 الذي أمر بتأجيل الأمر ضمن رسالة منشورة على مواقع التواصل الاجتماعي أذعن الطرفان لفحواها[316].

315 – هذه ترجمته كما وردت في موقع الجهاد العالمي: "**هو أبو أسامة، الخطيب بن الحنّاشي بن الحسين بن أبي القاسم بن عبد بن البخاري بن عبد بن عليّ بن عون الذي يرجع نسبه إلى إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن عبد الله بن الحسن المثنّى بن الحسن السّبط سيّد شباب أهل الجنّة بن عليّ بن أبي طالب زوج فاطمة الزهراء ا بنت النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم. ولد حفظه الله في شهر ذي الحجّة من سنة 1373 هجري وتلقّى تعليمه الابتدائي والثانوي بتونس ثمّ التحق بالتّعليم الصحّي، فتخرّج بخطّة فنّي تمريض. ولّما كان شغله الشاغل إحياء دين الله عزّ وجلّ في هذه البلاد، ولّما لم يكن لذلك سبيل إلاّ طلب العلم، ارتحل الشيخ سنة 1406 هجري حاملاً آماله وأحلامه بتونس جديدة مسلمة تائبة لله تعالى محافظة على أمجادها وتاريخها منارة للعلم والتوحيد. حمل آماله وأحلامه وارتحل إلى أرض جدّه صلّى الله عليه وآله وسلّم طالباً ميراثه الذي من أخذه أخذ بحظّ وافر، وحلّ رحاله بالبلد الحرام بمكّة المكرّمة معتكفاً على طلب العلم متفرّغاً له. تلقّى علومه الشرعيّة على أيدي ثلّة من العلماء ذكر لنا منهم بعض الأسماء – قال: وغيرهم كثير– لكن لما كان أكثر طلبه على أيدي هؤلاء اكتفى بذكرهم، ومنهم من لقي ربّه ومنهم من ينتظر. وممّن ذكر لنا الشيخ محمّد سعيد القحطاني والشيخ عبد العزيز بن باز والشيخ عبد المجيد الزنداني والشيخ صالح اللحيدان والشيخ سعيد شفا وغيرهم. قضى شيخنا تسع سنوات من الطلب، تلقّى خلالها أصناف العلوم الشرعيّة وخير من ذلك آداب أهل العلم وصبرهم في ذات الله وثباتهم على الحقّ وعملهم بما علموا، فرُبّ حامل فقه لا يحمل من الأدب إلاّ ما به ينكر علمه، ولا حول ولا قوّة إلا بالله. ثنى ركبه عند أشياخه، واحتكّ بنظراء له وأقران من بقاع العالم الإسلامي كلّه. ولّما كانت نظرته أبعد من مجرّد طلب العلم بل كيف نعمل به ونرجع أمّتنا إليه رجعاً جميلاً، كان احتكاكه بكلّ هؤلاء وهُم من نخبة الصحوة الإسلاميّة، معيناً له على تكوين تصوّر متكامل لكيفيّة الإصلاح في تونس. فالعالم الإسلامي لا يخلو من أشباه الحالة التونسيّة، وإن كانت أقلّ حدّة. فكانت مكّة الحرام على عادتها ملتقى للعلم والتجربة، فاستفاد كثيراً من هذه المرحلة ليعود سنة 1415 هجري الموافقة لسنة 1994 ميلادي إلى تونس، ومن يعلم شيئاً من حال هذه البلاد يعلم ما تعنيه هذه السنوات من تاريخ تونس المعاصر فقد كانت الأحلك والأقسى على الإطلاق. انتحى الشيخ طريقة العمل الهادئ القائم على الدعوة إلى التوحيد وتأليف قلوب الناس وتحبيب الدين إليهم والقضاء على الشرك فيهم حتّى أنّ قرية سيدي عليّ بن عون كانت تشهد واحداً من أكبر محافل الشرك والقبورية على الإطلاق في تونس، فقد كان يحضرها ما لا يقلّ عن 250 ألفاً من الروّاد سنويّاً، فصارت بفضل الله ومن ثمرات دعوة الشيخ من أضعف المحافل مقارنة بغيرها، وهي آيلة إلى الزوال بحول الله. تفرّغ الشيخ تماماً للدّعوة والتدريس في بيته رغم ما كان عليه من التضييق والتشديد. فقد الشيخ بصره سنة 1420، فنسأل الله أن يجعله ممّن قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم {يَقُولُ اللَّهُ: مَنْ أَذْهَبْتُ حَبِيبَتَيْهِ، فَصَبَرَ وَاحْتَسَبَ، لَمْ أَرْضَ لَهُ بِثَوَابٍ دُونَ الْجَنَّةِ}، رواه أحمد. وفي هذه السنين، صار الشيخ الخطيب مرجعاً لشباب الصحوة الإسلاميّة، فما رأوا منه إلاّ سعة صدره وحلمه وحنكته وصبره، فلم يطق الأمن التونسي صبراً حتّى منعه من استقبال الناس في بيته، ناهيك عن تدريسهم. كان هذا سنة 1425 هجري، ثمّ لم يلبث أن سجنه في السجن الانفرادي سنة 1427 هجري بدعوى التدريس في بيته من دون ترخيص في حملة شُنّت ضدّ الشباب التونسي أواخر 2006 وبدايات 2007.**

نموذج التحليل

1) القراءة الأولى : في فصل الشأن القيادي عن الشأن القاعدي

سبق أن انتهينا في قراءة سابقة إلى أنّ الخطاب السلفي الجديد كان من إنتاج الجماهير بحكم تأثيرها في الصف القيادي صانعة بذلك نماذج قياديّة متوافقة مع استعداداتها وتطلّعاتها نحو القيام بـــ «**أعمال ماديّة**». إلاّ أنّ التطورات الأمنيّة وما نتج عنها من انقسام داخل التيّار جعل رسالة الخطيب الإدريسي تعيد الاعتبار للشّأن القيادي بمعزل عن انتظارات الجماهير.

2) القراءة الثانية: في اعادة هيكلة الصنف القيادي

وعلى غرار فصل الشأن القيادي عن الشأن القاعدي، فإنّ الارتقاء في مراتب القيادة الذي سبق أن حلّلناه في قراءة «التحول من منزلة الداعية إلى منزلة القاعدة» أضحى هو أيضاً لاغياً، وذلك بسبب تضارب الآراء وبروز الأحكام المتسرّعة، ولما داخل العامّة من ريبة حول بعض رموز القيادات الميدانيّة إثر ما جاء في خطبة الشيخ السالمي.

ظنّ من سجنه أنّ علمه ودعوته ستسجن معه، فما راعهم إلاّ ودعوته تجوب الآفاق ولا تزداد إلاّ قوّة، ثم أطلق حفظه الله بعد سنتين وفُرضت عليه الإقامة الجبرية والحضور يوميّاً لدى مركز الأمن للتوقيع... جاء أمر من الله عزّ وجلّ لم يحسب له مؤمن ولا كافر حساباً، فأرانا الله ما أذهب بعض غيظنا في طاغية فتك بالإسلام وأهله، فلم تزدد بذلك دعوة الشيخ إلاّ قوّة وعزّة بحمد الله عزّ وجلّ وهو على عادته اليوم وأكثر يتقاطر عليه الناس مستفتين مسترشدين مستأنسين لكلامه حفظه الله ممّا زاد في غيظ أقوام هم من بني جلدتنا ويتكلّمون بألسنتنا يقفون على أبواب جهنّم يدعون الناس إليها يظنّ ظانّهم أنّه يردّ على الشيخ. فأين كنت ليت شعري لتردّ وما ردّ على أهل الحقّ إلاّ أهل الباطل؟ هؤلاء الذين لم ينصر الله بهم ديناً ولم يرفع بهم راية ما لهم من شغل غير أهل الإيمان وسلم منهم كلّ عدوّ لله معتد أثيم حاسبهم الله بعدله. هذا، وقد رفض الشيخ نشر كثير من التفاصيل التي رأى أن لا منفعة منها من قبيل التضييق والتعذيب الذي تعرّض إليه وأهل بيته، وهو مع ذلك صابر شاكر لله تعالى. فمن كان سليل بيت النبوّة حاملاً ميراث جدّه، لا بدّ له أن يتحمّل بعض ما أصاب الأنبياء".

316 – ونصّها: "تنبيه هامّ للنّشر على أوسع نطاق: **لقد تمّ وبطلب شخصي من الشيخ الخطيب الإدريسي حفظه الله وهو في بلاد الحرمين إلغاء الموعد المحدّد بين الشيخ السالمي وأبي أيّوب التونسي هذه الجمعة في مسجد المركّب الجامعي (الكمبيس) بتونس وتأجيل البتّ في هذه المسألة إلى حين رجوع الشيخ الخطيب سالماً بإذن الله تعالى".**

3) القراءة الثالثة: في تأجيل المباهلة

إنّ الأمر لا يتعلّق في تقديرنا بتأجيل، بل بإلغاء، أو على الأقلّ في رغبة في عدم خوض العوامّ في مثل هذه المسائل. فالتّأجيل لم يكن سوى إجراء احترازي. ذلك أنّ حالة الشكّ والريبة لن تطال أبو أيّوب وحده، بل ستطال كذلك الشيخ السالمي الذي سيناصر «**من عليه اليمين**»، وهو ما سينتج عنه انحياز الأنصار لأحد الطرفين لمناصرته، ويضحي انقسام التيّار أمراً حتميّاً. ومن هنا، وجوب الرجوع إلى مرجعيّة فكريّة واحدة ستكون ممثّلة في شخص الشيخ الخطيب تجنّباً لشقّ الجماعة وتوحيداً للصفّ.

6. الاستنتاج العام واعادة رسم هيكل البحث

لقد انطلقنا في بحثنا من سؤال «من هم السلفيّة؟» قصد معاينة الظاهرة والفاعلين فيها والنظر في دقائقها انطلاقاً من دراسة حالة فرديّة وتتبّع مساراتها داخل محيطها الجمعوي (السلفي) ومحيطها الاجتماعي، ومن ثمّة محاولة طرق الأبواب المناسبة للولوج في هذا التيار اكتشافاً لعالمه ونواميسه وأنماط التفكير والفصل فيه. وقد وضّحنا ابتداءً أنّ المنهج البيوغرافي كفيل بأن يبلغنا المرام، غير أنّ البحث أخذ مساراً مخالفاً لما حدّدناه من مناهج وتقنيات لجمع المعلومات، وذلك لسببين :

1- **السبب الأول** : عدم قدرتنا على إجراء مقابلة مع الحالة المزمع دراستها بسبب الظروف الأمنيّة الطارئة التي حالت بيننا وبين هذا الشخص.

2- **السبب الثاني**، وهو الأهمّ، إنّه لا يمكن التغاضي بشكل من الأشكال عمّا حدث من أقضية وأمور جدّ هامة وخطيرة في صلب التيار السلفي بداعي أنّنا ضبطنا النظريّة والمنهجيّة مسبقاً، فتنعدم بذلك مشروعيّة النظر في ما هو «**ليس من صلب اهتماماتنا**».

- صحيح أنّنا نبحث عن الظاهرة السلفيّة في صغرويّتها (micro)، لكن ذلك لا يكون بمعزل عن الإحاطة بالظاهرة في شكلها الكلّي، وإن كان ذلك، فالبحث مبتور لا محالة ويمكن أن يؤدّي إلى نتائج مغلوطة.

ولّما كان هذا البحث طامحاً إلى أن يكون وفيّاً لأدنى الشروط العلميّة، كان لا بدّ أن نعدّل في تصوّرنا لمنهجيّة البحث وارتأينا عدم التقيّد الحرفيّ بتقنية جمع المعلومات المضبوطة سلفاً إذ أضحت مراماً صعباً نظراً لما أصاب ميدان البحث من عوارض تحيل دون الباحث ومهمّته. وهذا ما صادفناه منذ بداية بحثنا، وجعلنا نستنجد بتقنية الملاحظة بالمشاركة، ومن ثمّة بتحليل الخطاب.

- كان من الممكن ببساطة أن نعود إلى الفصل الأوّل ونستعيض عن «**تقنية السِّيَر**» بتقنية «**الملاحظة**»، وتكون بذلك التقنيات المضبوطة ملائمة لسير البحث. ولكن أردنا أن نُبقى على ذلك الفصل المتعلّق باختبارنا منهج البيوغرافيا لأنّنا استشعرنا طيلة بحثنا بأنّنا أمام رحلتين: **رحلة البحث عن الظاهرة السلفيّة وما يعتريها، ورحلة استكشاف عمل الباحث في علم الاجتماع**. وقد مكّننا ذلك من تصوّر مفاده أنّه بقدر توفّرنا على تقنيات متنوّعة لجمع المعلومات وبقدر اتّساع مراجعنا النظريّة، بقدر ما نقترب من الظاهرة المدروسة. وبالتّالي، فقد أعدنا رسم نظريّة البحث بالتّدريج على النحو التالي:

1- وصف الملمح الأخير للظّاهرة، أي التيّار السلفي في كلّيته كما هو عليه عند بداية بحثنا، وجملة التغيّرات المتسارعة التي عاشها.

2- الولوج إلى الظاهرة والنظر في آليّات اشتغالها، أي في الأحداث والخطابات الراهنة التي جعلت الظاهرة تبرز على شاكلتها تلك (وهو مجال أضيق من المجال الاول).

3- النزول إلى أبرز دقائق الظاهرة من خلال تتبّع مجهريّ لسيرة حالة فرديّة من بين من هم فاعلون اجتماعيّون في صلب الظاهرة، وسرد قصّة حياته حتّى تكتمل عندنا صورة الظاهرة السلفيّة من عمومها إلى خواصّها، وصولاً إلى أفرادها.

7. سيرة حياة

وهذه القصّة ليست للشّيخ سلمان الذي انقطعت صلتنا به منذ الأحداث الاخيرة، بل هي قصّة أخرى تماثلها من حيث تطابقها مع نفس الشروط التي وضعناها في نوعيّة الشخصيّة التي يمكن أن تعبّر بشكل ما عن تشكّل الفكر السلفي بتونس. وهو كما أراد أن يُكنّي نفسه «**أبو عبد الله**»، شابّ في الثلاثين من عمره يتوسّط إخوته سنّاً، يكبره البكر بعام ويصغره الأصغر بعشر، وتتوسطّهم أخت. وهو الآن عامل بمركز عمومي للانترنت وخطيب جمعة بأحد مساجد حيّ شعبي بتونس العاصمة.

أمّه ريفيّة المنشأ وابنة أحد كبار الفلاحين، تتلمذت بالمدارس الفرنسيّة في تونس إلى أن تخرّجت وشغلت مهمّة إطار سامي بإحدى وزارات الدولة.

والده من أصل جزائري، ولد بقلب العاصمة، كان أبوه «**يوسفيّاً**»، أمّا هو على حدّ قول أبي عبد الله فـــ«**لم يكن يمتّ لليوسفيّة أو حتّى للإسلام بصلة**». هو ابن «**المدرسة البورقيبيّة**» بامتياز، وكان يشغل أيضاً مهمّة إطار سامٍ بإحدى وزارات الدولى إلى أن أحيل على التقاعد، إضافة إلى كونه من الفاعلين في الشأن الرياضي وشغل مهمّة مدير مساعد لإحدى كبريات جمعيّات كرة القدم.

مرحلة الطفولة الاولى

يقول أبو عبد الله عن نفسه: ولدت في «سيدهم البشير»[317]، وترعرعت في منطقة لافايات[318]، لم أتربّ على مبادئ دينيّة، كنت أنظر إلى جامع الفتح وأتساءل ما الذي يجري بداخله؟ ربّيت على

317 – سيدي البشير: وليّ صالح سمّي الحيّ الموجود فيه ضريحه بالعاصمة باسمه. وواضح من العبارة سخرية المتحدّث من تقديس الأولياء وزيارة أضرحتهم.

318 – من أوّل الأحياء السكنيّة الأوروبيّة في العاصمة تونس، سكنته بالخصوص الطبقة الراقية من بيروقراطيّة الدولة بعد الاستقلال.

مبادئ «البلديّة»[319] (مغرفة وفرشيتة ومنديلة معلّقة في المريول[320]). وكان أخي الأكبر قرين الطفولة، زاولنا تعليمنا الابتدائي في نهج الهند (منطقة لافايات)، وكنّا كباقي أقراننا نلعب «البيس والزربوط والكورة»[321]. أحياناً نختطف الطرابيش من على رؤوس البنات ونهرب فنبيعها في «سوق سيدي عبد السلام»[322] أو نعيدها إلى البنات مغازلة.

كانت أمّي مواظبة على الصلاة و لم تكن متحجّبة، وكنّا نصلي محاكاة لها في البيت. كنّا نحفظ قصار السور من القرآن منذ السنة الثانية ابتدائي لأنّ المعلّم حريص على ذلك.

لم يكن لأبي علاقة بشيء اسمه الإسلام. وكان يرسلني لأقتني له «**الويسكي**» من مغازة في نهج الهند، وكان فظّاً في معاملاته، وكنّا نخاف منه أكثر من كلّ شيء في الدنيا.

وربما هو تقسيم أو معادلة إلهيّة أن تكون أمّي بتلك الطيبة والصبر والمجاهدة مع أولادها، وأبي بتلك الفظاظة. كان حنان هذه يعوضّنا قسوة هذا.

درست ايضا في «الببّاصات» (مدارس الأخوات الملحقة بالكنائس) في شارع يوغسلافيا. وكنت أشعر بالضيق تجاههم لا لسبب عقائدي، كنت صغيراً وكنت أفهم كونهم ليسوا مثلنا في شيء. بيوتهم، ونظامهم، وحتّى نظافتهم تجعلني أتضايق. وهناك سرقت لأوّل مرّة في حياتي دمية صغيرة ووضعتها في محفظة أخي وضحكت ملء شدقي لّما عوقب من أجل ذلك، و لم أتوقّف عن مثل هذه الأفعال إلى أن أخرجني أبي من هذه المدرسة ورسّمني بأحد النوادي لأتعلّم رياضة الجيدو، في حين رُسّم أخي بمدرسة لتعليم الموسيقى.

---

319 – البلديّة: سكّان العاصمة من الطبقة الأرستقراطيّة التقليديّة، ومعظمهم من العائلات التركيّة والأهليّة القريبة من العائلة الحسينيّة التي كانت تحكم الأيالة التونسيّة منذ 1705 إلى إعلان تونس جمهوريّة.

320 – إشارة إلى آداب المائدة الأرستقراطيّة، حيث يتناول الطعام بالملعقة (مغرفة) والشوكة (فرشيتة) مع وضع منديل على الصدر تحسّباً لما يطيش من طعام. وواضح من السياق سخرية المتحدّث من الأمر.

321 – لعب الكجّة والخذروف والكرة.

322 – سوق شعبيّة بالعاصمة مختصّة في بيع الأشياء المستعملة.

كنت طفلاً عابثاً مغامراً بالرّغم من صرامة أبي وعقابه المتكرّر لي، على عكس أخي الذي كان معجباً بوالدي ويرى فيه مثلاً أعلى: كان يحب أن يقلّده في طريقة مسكه «السيقار» الفاخر وحتّى طريقة شربه «الويسكي». أمّا أنا، فلم يكن عندي أيّ مثل أعلى، إلاّ أنّ القاسم المشترك بيني وبين أخي هو أنّ والدينا نجحا في أن يغرسا فينا درجة محترمة من الثقافة، إذ كنّا نجيد العربيّة والفرنسيّة، وكنت في سنوات الدراسة الأولى متميّزاً في المدرسة رغم سوء سلوكي، إلى أن كانت صدمتي الأولى في السنة الخامسة ابتدائي حين رسبت وأصرّ بعض المعلمين على ذلك لأنّني قضيت عاماً كاملاً في اللعب خارج أسوار المدرسة.

أحسست حينها أن نظرات والدي تغيّرت تجاهي، فقرّرت العودة والنجاح لا لشيء إلاّ لأجل أمّي. وقد كان ذلك، وتحصّلت على 14 من 20 في مناظرة السادسة ابتدائي. كنت فرحاً بالنّجاح، وأرسلني أبي إلى بيت أقاربنا في المرناقيّة[323] في حين سافر أخي إلى باليرمو بإيطاليا، و لم أجد إلى اليوم تفسيراً لفعلة أبي تلك، وما زالت إلى اليوم تحزّ في نفسي وتجيش في خاطري ووجداني.

المعهد (مرحلة الطفولة الثانية)

بالرّغم من أنّي تجاوزت مناظرة السادسة ابتدائي بشيء من التفوّق، إلاّ أنّ والدي دفع بي إلى أسوأ معهد في العالم، وهو معهد ساحة العُمْلة[324]. فبالنّسبة لي، كان ذلك المعهد عبارة عن إصلاحيّة (مدرسة لإصلاح الأطفال الجانحين). رأيت هناك كلّ أساليب الإجرام. وكان من أبناء قسمي من حكم بـــ 7 سنوات سجناً حين كان يدرس بالسنة الثانية ثانوي من أجل قضايا نهب واغتصاب، و لم نكن نر أمامنا غير السجن مآلاً.

وكان هذا أوّل تحول في حياتي وفي شخصيّتي. صرتُ أكثر تمرّداً، و لم أعد أطيق ظلم أبي إلى أن تغيّبت يوماً عن المعهد فتوجّه أصدقائي إلى البيت متعلّلين بأنّهم جاؤوا ليطمئنّوا على حالي وعن سبب غيابي، وما غايتهم في ذلك إلاّ أن يعلموا أبي بالأمر، وقد كانت تلك الحركة دارجة بيننا.

323 – إحدى ضواحي مدينة منّوبة غرب العاصمة.

324 – ساحة العُمْلة: ساحة البنك المركزي التونسي سابقاً، وسط العاصمة.

كنت أعرف أنّ تعرّضي للضّرب أمر مفروغ منه، ولكنّني أصررت على كونهم كاذبين وأنّي قد ذهبت إلى المعهد، وقال أبي: غداً أتوجّه معك إلى المعهد وأتثبّت من الأمر. فوافقت بكل ثقة وكأنّي صدّقت كذبتي.كانت غايتي أن أتجنّب العقاب يومها، وليكن بعد ذلك ما يكون. وكانت لي قناعة بأنّني عزيز على والديّ وأنّهما لن يضرباني أبداً أمام الناس.

في صبيحة اليوم الموالي كنّا في مكتب المدير الذي أحضر دفتر النداء، وتبيّن غيابي. وحين صفعني والدي، لم أشعر إلاّ وقد رميت المحفظة وركضت من ساحة العملة إلى محطّة النقل البرّي بباب سعدون. كنت أرتدي معطفاً بعته حينها في سوق سيدي البحري، واقتطعتُ تذكرة إلى بنزرت حيث يعيش أحد أعمامي، وهو شيخ كبير وطيّب. أخبرته أنّ أبي أرسلني لأقضي معه فترة، وسمعت يوماً وأنا بإحدى مطاعم بنزرت نداء أمّي في الإذاعة بأن أعود إليها.

وفي اليوم الثامن قدم أعوان من الشرطة إلى بيت عمّي، فقفزت من النافذة وهربتُ ركضاً مرّة أخرى من الحدادة إلى جرزونة[325]. هناك ومع غروب الشمس، لاحظني شيخ كبير كان يفلح أرضه. سألني عن سبب وجودي في هذا المكان، فأخبرته بأنّي ضائع وأريد العودة إلى تونس، فما كان من الشيخ إلاّ أن أخذني إلى بيته، وكنت متعجّباً من طيبته وطيبة أبنائه.

أحسست خلال الساعة أو الساعتين التي مكثت فيها معهم بما لم أحسسه في حياتي. تناولت لمجة، وأخذوني إلى الحافلة واقتطعوا لي تذكرة، وأوصوا السائق بي.

عدت إلى البيت ومن ذلك الحين لم يضربني والدي البتة لأنّ جدتي قالت له يومها بأنّها لن ترضى عنه في الدنيا ولا الآخرة إن هو أعاد الكرّة. ومن حينها قرّر والدي بأن لا أواصل تعليمي في ذلك المعهد، وكانت تلك نقطة تحوّل أخرى في حياتي.

325 – مدينة عماليّة على الطرف الجنوبي لمدينة بنزرت شمال البلاد.

مرحلة الشباب الأولى

وقد تزامنت مع تحوّل هامّ ومفاجئ في المكانة الاجتماعيّة. فقد أصبح والدي صاحب إحدى اكبر المقاهي وأفخمها بالمتره، وانتقلنا بالسّكن في منزل فخم بذلك الحيّ الراقي ورُسّمتُ بمعهد المتره الخامس. وهناك رأيت نمطاً آخر للحياة وطريقة أخرى للعيش. تلك الحياة الجميلة الراقية الهادئة لم تكن متطابقة مع معنى الحياة التي عرفته، فحتى معنى الوقت الحرّ الذي يلي أسبوعاً من الدراسة أو من العمل أو من العطلة الأسبوعيّة لم افهمه إلاّ هناك. وقد نجحت مسيرتي الدراسيّة في العام الأول والثاني ومن بعدها أطلقت عنان نفسي من **شغب أبناء لافيات** وترف أبناء المتره.

الدنيا بألوانها وأجمل حليها أمامي، لقد أصبح أبي مليونيراً، أصبح نائب رئيس إحدى جمعيّات كرة القدم. أصدقاء والدي الذين أصبحوا من كبار رجال الأعمال والمسؤولين في البلاد يسهرون عندنا كلّ ليلة...كنت أضع عصابة على جبيني وأقتني أغلي أنواع الدجيتر والعطور وأفخرها وأستمع إلى موسيقى Hip Hop وBlack Metal، وحتّى أشرطة الكاسيت كنت أقتنيها من أفضل محلّ حينها (محلّ Music Box) الذي كان يبيع الأشرطة الأصليّة، وكنت زبونه الأول.

عشت أول قصة حبّ في حياتي مع إحدى خادمات المنازل، تعلّمت **الخمرة والزطلة** (المخدّرات) **وحتّى الماريجوانا**... طردت طرداً نهائياً من جميع المعاهد بعد ضربي للقيّم العامّ في المدرسة، **لا لأنّني متوحّش، بل لأنّه أهان أمّي.**

وكنت دائماً أحسّ، حتّى بعد تغيّر مركزنا الاجتماعي، أنّ هؤلاء الناس يعاملونني معاملة الغريب ويستبعدونني لا لشيء إلاّ لأنّي لست أصيل تلك المنطقة الراقية، بل ابن المساكن الاجتماعيّة بلافايات.

تحصّلت على شهادة الباكالوريا في اختصاص العلوم التجريبيّة من معهد خاصّ وأرسلني والدي للدراسة في القيروان. كانت السنة الدراسيّة الأولى ممتازة كالعادة. وفي السنة الثانية، طردتُ كالعادة من المبيت الجامعي واكتريتُ داراً عُرفت وقتها بدار التونسي ذقتُ فيها كلّ أنواع الفساد، وكانت قبلة كلّ من أراد «الصياعة» من زملائي. كانت يدي مبسوطة كلّ البسط، وكنت أبذّر في الأسبوع

ما بين 800 و1000 دينار... إلى أن تعرفّت على بنت كان لها شديد الأثر في حياتي... هي أصيلة القيروان وطالبة بإحدى جامعاتها. أحببتها حبّاً جمّاً، ومن أجلها عدّلتُ مجرى حياتي وحتّى من أخلاّئي... تعرفّتُ على مجموعة من **الطلبة المصلّين** كانوا جيراني... ذهبتُ معهم يوماً إلى جامع عقبة بن نافع، وكانت أوّل صلاة جمعة في حياتي... انبهرت بذلك المشهد العظيم... كلّ الناس سواسيّة، وكلّ حركاتهم متناسقة، يسمعون رجلاً واحداً، هو **الشيخ عبد الرحمان خليف**، وكأنّ على رؤوسهم الطير... لم أعجب وقتها بالعقيدة ولا حتّى بمعاني القرآن، إلاّ أنّ المشهد كان ساحراً. أمّا أنا، فقد كنت غالباً ما أسهى عن الصلاة لأجل من أحببت «**ولو صادف وقت مقابلتي لها وقت صلاة المغرب، تذهب صلاة المغرب وتبقى هي**».

انقطعتُ عن الصلاة وظللتُ عاكفاً على حبّها خمس سنوات. كرسّتُ لها كلّ وقتي إلى أن طردتُ من الجامعة لكثرة الغيابات. تدخّل أصحاب والدي لأواصل الدراسة بمدينة نابل.

كان لوالدي عداوات مع واحد من كبار الشخصيّات ورجال الأعمال في تونس... فأفلس. وكانت تلك نقطة تحوّل أخرى في حياتي. احتقرني كل من كان يتمنّى مجالستي، وحتّى تلك التي أحببتها ضربت بحبّي عرض الحائط... وقُطعت أرحامنا الموصولة.

ليلة تجاوزي الامتحان النهائي نمتُ على رصيف إحدى المحطات... ونجحتُ.

سكنّا منزلاً متواضعاً **على وجه الفضل** إلى أن استطاعت أمّي كراء أحد المساكن الاجتماعيّة حيث نقطن حاليّاً. لقد كان هذا أهمّ درس تعلّمته في الدنيا... رأيتها بعين الفقراء واشتغلتُ براتب قدره 170 دينار في الشهر.

في المنحى الديني، لان قلبي وإن كنت كثير الانقطاع عن الصلاة. أحسستُ بعظم المسؤوليّة الملقاة على عاتقي، وشاركت في مناظرة انتداب بالشرّكة الوطنيّة للسّكك الحديديّة التونسيّة، ونجحتُ وصار راتبي حوالي 800 دينار شهرياً، وبدأت تتعدّل كفّة حياتي.

مرحلة الشباب الثانية

لم يعد لي صاحب غير رجل كبير «زمنّي»[326]. كان جاري وكنت أجالسه كل عشيّة بعد عودتي من العمل. وفي أحد الأيّام، لمحتُ رجلاً غريب الشكل يمرّ أمامنا، وأحسست عند رؤيته أنّ قطعة من التاريخ مرّت أمامي. كان فتى ضخم الجثّة مفتول العضلات يطيل شعره إلى أكتافه ويطلق لحيته... لقد كان أحد أصدقائي وجيران الطفولة. سألته عن سرّ وجوده في الحيّ، فأعلمني أنّه حارس مبيت البنات. ولازمته منذ ذلك الحين. كان أشدّ الشخصيّات تأثيراً في حياتي، إذ وجدت فيه إجابات لكلّ ما أرّقني... ومن حينها عزمت على الالتزام وعلى حفظ ما تيسّر من الأحاديث والقرآن... بدأت أكتشف حينها الإرث الثقيل الذي نحمله نحن معشر المسلمين والحرب الخفيّة بيننا وبين الصليبيّين، وبدأت جماعتنا تتكوّن فرداً فرداً... كنت قد تعلّمت حينها معاني العقيدة والتوحيد والإخلاص والألوهيّة والربوبيّة والأسماء والصفات، صفات الإسلام وصفات الإيمان وصفات الإحسان... سمات عصرنا إخلاص الدين لله وإفراده بالعبادة. واستطاع صديق الطفولة أبو عبيدة الهجرة إلى أرض الجهاد ببلاد الرافدين، وكان لذلك أثر عظيم في نفسي. **فتعلّمت عقيدة الولاء والبراء وقرأت فتاوي شيخ الإسلام ابن تيميّة وابن قيّم الجوزيّة. قرأت كتباً لابن حزم الأندلسي، وحفظت سيرة ابن هشام، وقرأت لسيّد قطب. صرت مراكماً لكمّ محترم من المعلومات شرّعت لي الكلام في شأن الإسلام والمسلمين.**

وكانت لي علاقة متشنّجة مع أحد أفراد الجماعة. كان أعرابيّاً فظّاً في معاملاته وتخالفنا في عديد المسائل أهمّها مسألة **المُستَأْمَن**. كان يرى أنّ الكفّار في بلاد المسلمين (مواطن أمريكي في تونس مثلاً) لا يُمسّ دمهم ولا مالهم، ومن فعل ذلك يلقى آثاماً. وكنت أستغرب ذلك منه، لأنّ عقيدتنا بريئة من ولاة الأمور ومن دساتيرهم وقوانينهم الوضعيّة ومن محاكمهم ومن أمّنوهم.

وبدأت من حينها عقيدتنا في الاتّساع والانتشار، وبدأت معها الحرب الضروس مع أزلام النظام السابق. وبدأنا في التحرّك والتنسيق مع أهل العقيدة في الأحياء والمناطق الأخرى، وكانت التضييقات

326 – صفة تُطلق في اللهجة التونسيّة على من عركتهُ الحياة وخَبِر صروف الزمان.

الأمنيّة وحملة الاعتقالات، وتشتّتت الجماعة بعدما نجحنا في تجميع أطراف الشباب من مختلف الأحياء والمناطق... وجاء نبأ استشهاد **أبو عبيدة.**

حينها، عقدت العزم على **اقتفاء أثر الجنّة**، فقرّرت الهجرة للجهاد، واتّخذتُ جميع الأسباب. حلقتُ اللحية، وتحصّلت على قرض بقيمة 12 ألف دينار، واحتطبته[327]. ولكن تيقّنتُ بعدم وجود

---

327 – وهذا سؤال أحد التونسيين حول مشروعيّة الاحتطاب تحصّلنا عليه من الموقع السلفي الجهادي الأوّل (منبر التوحيد والجهاد)، وهو دون تاريخ، لكن يبدو من خلال سياق السؤال بشأن وصول حزب النهضة للحكم أنّه يعود إلى ما بعد أكتوبر 2011. رقم السؤال 5552: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. مشائخنا الأفاضل حفظكم الله ورعاكم (...) لا يخفى عليكم وضعنا في تونس خاصّة بعد أن انتخب هذا الشعب حزب النهضة ظنّا منه أنّه من يمثّل الإسلام في هذه البلاد، علماً أنّنا قد لقينا من هذا الشعب الكثير من القبول وذلك بفضل الله وكرمه، وقد أظهر هذا الشعب في عدّة أحيان أنه في شوق وتعطّش لقبول دعوة الحقّ، وخاصّة بعد أن تبيّن أنّه قد أُشرب المعصية والفسوق والشرك طيلة عقود عن طريق الأنظمة الكافرة السابقة. فما هو رأيكم مشائخنا في القيام ببعض عمليّات الاحتطاب مع العلم أنّه في صورة فشلها ستكون عائقاً بين دعوة الحقّ وهذا الشعب الذي أظهر أنّه من الممكن أن يكون قاعدة شعبية لأهل السنّة والجماعة في تونس، مع العلم أنّ هذه الظاهرة، أي الاحتطاب، قد تفشّت خاصّة من طرف المبتدئين من الشباب دون مراعاة للمصالح والمفاسد. أفيدونا حفظكم الله مع التفصيل وتوجيه بعض نصائحكم لهذا الشباب؟

إجابة الشيخ أبو منذر الشنقيطي عضو اللجنة الشرعيّة لمنبر التوحيد والجهاد:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على نبيّه الكريم وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد، أخي الكريم كان من الأفضل أن تترك بريدك الشخصي حتّى نرسل الإجابة عليه لأن عيون الأعداء مفتوحة على المنتدى، فلا نستطيع التفصيل في مثل هذه الأمور الحسّاسة. وهذه أجوبة سريعة على أسئلتك حسب ترتيبها.

الجواب على السؤال الأوّل: إذا كان المقصود بما أسميته بالاحتطاب هو أخذ بعض الأموال العامّة الواقعة تحت تصرّف أنظمة مرتدّة، فبالنّسبة للحكومات التي لّما يدخل المجاهدون معها في صراع مباشر، فلا أرى والله أعلم، أن يستهدف الإخوة الدعاة ما تحت أيديها من الأموال، لأنّ أخذ هذه الأموال واستردادها من هؤلاء المرتدّين هي مهمّة العمل الجهادي، فينبغي ألاّ تحدث إلاّ في إطار جهادي معلن، ولأنّ ذلك قد يعجل بحدوث الصراع مع هذه الحكومات والمجاهدون لما يستعدّوا له بعد. كما أنّ الإخوة الدعاة لا يستطيعون استهداف هذه الأموال إلاّ خلسة، ولن يفسّر عملهم حينها إلاّ بأنّه تلصّص وسرقة للأموال العموميّة، وذلك يعود بأثر سلبي على دعوتهم. فالمجاهد والداعية كلّ منهما في ميدان يختلف عن ميدان الآخر، ويصلح لكلّ منهما ما لا يصلح للآخر. والجهاد يقوم على الشدّة، والدعوة تقوم على اللين. فينبغي مراعاة ما يترتّب على هذا الأمر من مفاسد، فقد كان النبي صلّى الله عليه وسلّم يترك بعض الأمور المشروعة خشية ما يترتّب عليها من مفاسد ومحاذير كقوله عليه والصلاة والسلام لعائشة: لولا أنّ قومك حديثو عهد بجاهليّة، لنقضت الكعبة وأقمتها على قواعد إبراهيم. وقوله تعالى: {ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم}.أمّا إذا كانت المفاسد مأمونة، والمصالح مظنونة، فلا حرج في استرداد هذه الأموال وأخذها من أيدى المرتدّين كما هو الحال في مشروعيّة التلصّص في دار الحرب. لكن ينبغي التنبّه إلى أنّ الأموال التي أخذت طريقها إلى المصارف الشرعيّة والمحدّدة لها، لا يجوز التعرّض لها بأيّ

خيط واصل لساحات الجهاد بالعراق بعد أن طرقت كل الأبواب، فقرّرتُ أن اقترب إليها بمفردي شيئاً فشيئاً... فكانت وجهتي الأولى قلب الشام دمشق، وإلى حين وضعت قدمي على أرضها لم يعلم أحد من أفراد عائلتي ولا حتّى من أصدقائي بذلك غير اثنين من الإخوة.

قبل أن تقلع الطائرة، اتّصل بي أحد الإخوة يخبرني بأن أوافيه بالمقهى ليكتمل الجمع، فذرفت دمعة الوداع.

كنت قد استطعت تهريب 300 يورو في ملابسي الداخليّة. وبدأت رحلة البحث عن الخيط في سوريا... نجوتُ عدّة مرّات من براثن المخرّبين وقطّاع الطرق، ولكن لم أجد طريقي. ضاقت الحال ونفذت الأموال، فاشتغلتُ في دكّان لبيع ملابس النوم... بعدها عملت مع شاب تونسي بصناعة الجبس، وكانت تجارة مربحة... انقطعت عن الصلاة وارتددتُ عن ديني مرّة أخرى، وأطلقتُ العنان لنفسي، لكن عقيدتي لم تتغيّر بالرّغم من كلّ ذلك.

دخلتُ تركيا حيث أصابني فقر موجع... لم أجد ما أشتغل به ولا ما آكله، ولا مأوى أبيتُ به حتّى غزت البراغيث جسدي وملابس... لم أجد حلاًّ حينها غير الاشتغال بالهيروين... وسرعان ما كوّنتُ عصابة وصرتُ من كبار المروّجين... تعاملت مع الأرمن والروس والبلغار والعرب، وتعلّمتُ أساليب التخفّي عن المخبرين ورجال الأمن.

انتحلتُ شخصيّة **شهيد فلسطيني** من أحد مخيّمات لبنان، وقرّرتُ أن أواصل رحلتي... ووجدتُ خيطاً للحرقة من أزمير إلى جزيرة كرناكوس اليونانيّة... دفعت 1000 يورو لمن سيتولّى إدخالنا اليونان، وادّخرتُ 2000 يورو وسرقتُ 1000 أخرى من أموال الغرب.

عرفتُ خلال عمليّة الحرقة معنى تجارة العبيد وعصابات تهريب البشر ورجال أمن مرتشين ورجالاً مسلّحين ومخبرين...

حال، كالأموال المخصّصة لبعض الوزارات والإدارات والمشاريع التي يستفيد منها الناس بشكل مباشر كالصحّة والإعلام ونحوها، لأنّ التعرّض لها قد يؤدّي إلى تضرّر عامّة الشعب.

مكثتُ في **جزيرة كروناكوس** حوالي الشهر، وكانت منطقة عسكريّة معزولة، إلى أن جاء الإذن بترحيلنا إلى أثينا... ومررنا **بجزيرة كرنثيوس** للحصول على الخرطيّة وهي وثيقة إمهال بثلاثة أشهر قبل الطرد.

تحولت من بعدها إلى **آمونيا**، وهي ملاذ كلّ حامل للخرطيّة... وسرعان ما استطعتُ التحصل على اللجوء السياسي بصفتي فلسطينيّاً هارباً، وتحصّلت على الورقة الحمراء.

عدتُ إلى **آنوميا** وإلى تجارة الهروين والماريجوانا... كنت حاذقاً لهذه التجارة، وصرتُ في ظرف شهر بائع جملة... إلى أن داهمت الشرطة يوماً مقرّ العصابة، وألقوا القبض على من فيه، ولحسن الحظّ لم أكن حينها معهم.

عملتُ بعدها مع رئيس عصابة أخرى... أراد التقليل من هيبتي ومكانتي في السوق، فبعتُ رطلاً من سلعته وهربتُ إلى جزيرة **كرنثيوس**... حاولت الحرقة إلى روما من ميناء تلك الجزيرة، إلاّ أنّ محاولتي باءت بالفشل، فعدتُ إلى أثينا... وهناك وجدتُ مسجداً للسلفيّة الجهاديّة، فبتُّ فيه وعدتُ إلى حلمي الأوّل: الجهاد في بلاد الرافدين... وأخبرتُ الشيخ بذلك، فبكى. امتحنوا عقيدتي وحفظي القرآن، وأكرموني بأن ولّوني إمامة المسجد ظهراً وعصراً ومغرباً... كان المسجد مثواي، وكنت قيّماً عليه.

جاء فصل الشتاء قاسياً، ولم يعد جسدي يتحمّل برد الليل في المسجد. كان قبالتنا بيت مات صاحبه ولم يكن له وريث، فصار على ملك **الكنيسة الأرتدوكسيّة** كما في قانون اليونان. خلعتُ باب ذلك البيت الفخم وسكنته... وجدتُ فيه موسوعة حول عيسى بن مريم عليه السلام كلّها كفر وتلفيق... أردتُ بيعها لأقتات من ثمنها، فتذكّرت أنّ بيعها ترويج للمسيحيّة، وهذا لا يجوز شرعاً. تاجرتُ في العطر، وفُتح لي باب الرزق الحلال.

لا أعرف من وشى بي إلى فرقة مكافحة الإرهاب بزعم أنّي صاحب عقيدة، وأنّ مبتغاي الجهاد في العراق... حقّق معي أعوان سرّيون أخذوا رقم هاتفي وعكفوا على مقابلتي مرّة في الأسبوع... نجحتُ في التقيّة وفي تضليلهم إلى أن عرضوا عليّ أن أصير عينهم في المسجد.

فانتقلتُ إلى منطقة فلاحيّة في جبل يطلّ على البحر تسمّى **فيدياترا**... وهناك رعيت الغنم لفلاّح يوناني يقطن الجبل... اعتزلتُ الناس وتفرّغتُ للعبادة والرعي... كانت خدمة مضنية وشاقّة، ولكنّها تُلين القلب وتعلّم الصبر والحكمة.

كنتُ أبكي حين يحين وقت الرضاعة، وكلّ خروف صغير يقصد أمّه ويقصدني من الخراف من لا أمّ له. وعلّمني الفلاّح كيف أصاحب الحصان ليطيعني، وكانت صحبة الحصان أصدق صحبة عرفتها.

هكذا كانت حياتي يوميّاً من السابعة صباحاً إلى منتصف الليل... إلى أن انبلج صبح الثورة التي بلغني نبأها.

عشتُ تلك الفترة بإحساسين: خوف وترقّب... خوف من أن تُجهض الثورة، وترقّب لما ستؤول إليه الأمور... وتيقّنت من نجاح الثورة حين وصل مدّها إلى تونس العاصمة.

فرح يومها جميع العرب في أوروبّا بزوال طاغيتنا وغبطونا لذلك، وآمنتُ يقيناً بأنّ عودتي إلى تونس خير من اللهاث وراء حلم بغداد التي لم أستطع إليها سبيلاً، بعد أن أوصدت أبوابها بعد استشهاد **أبو عمر البغدادي** و**أبو حمزة المهاجر**.

وقُدّر لي أن أعود إلى هذه الديار لسبب لا يعلمه إلاّ الله سبحانه... وطرقتُ أبواب تونس مرّة أخرى في مارس 2011.

الخــــاتـــــمـــــة

بعد هذه الدراسة التي بوّبناها إلى ثلاثة مستويات، مستوى أوّل يتعلّق بالماكرو-سوسيولوجيا وصفنا فيه المشهد السلفي الراهن بالبلاد، ومستوى ثانٍ أضيق وأكثر تعمّقاً من الأوّل يتعلّق بدراسة الحوادث التي ساهمت في تشكيل الملمح الراهن للظّاهرة السلفيّة الجهاديّة في تونس، ومستوى ثالث، وهو تتبّع مجهري لسيرة حياة شابّ سلفي جهادي؛ فإنّه لا يمكن القول بأنّنا أنجزنا دراسة ضافية

لفهم الظاهرة السلفيّة، بقدر القول إنّها دراسة استكشافيّة شرّعت لنا طرح المزيد من الأسئلة ووضع الفرضيّات.

وقد تعمّدنا عدم وضع فرضيّة انطلاق لهذا البحث ولا نعتبر ذلك خللاً منهجيّاً، لأنّ الفرضيّات لا يمكن أن تستقيم إلاّ بعد استكشاف الظاهرة واكتشافها. وعليه يمكن القول إنّ هذه الدراسة المتواضعة هي بمثابة ملاحظة عامّة متعدّدة زوايا النظر للظّاهرة السلفيّة الجهاديّة في تونس، ويمكنها أن تكون عماد أسئلة وفرضيّات دراسة لاحقة.

القسم 2 دراسة استشرافيّة

1. سؤال الانطلاق

أيّ مرسى للتيّار السلفي الجهادي في تونس؟

هذا هو سؤال الانطلاق. وفي سبيل الإجابة، سنعتمد منهجيّة الدراسات الاستشرافيّة باعتماد تقنية السيناريوهات التي سنعرّف بها قبل إعادة هيكلة المرحلة الأولى من البحث[328] التي كانت دراسة استكشافيّة استخدمنا فيها تقنيات الملاحظة بالمشاركة وتحليل الخطاب وسير الحياة، وذلك كي تغدو جميع الأحداث والمعطيات التي تمّ رصدها حول الظاهرة السلفيّة الجهاديّة في تونس صورا متحركة أمام أعين الدارس تمكّنه من الكشف عن التناغم والترابط بين كل تلك الأحداث والوقائع والبيانات والعوامل، والفاعلين المؤثّرين في الظاهرة.

وممّا يبرّر استخدام تقنية السيناريوهات، أنّها كفيلة بهيكلة بحثنا وإخراجه في شكل سيناريو مترابط الحلقات، وهو ما يمكّن من استشراف وضع مستقبلي ممكن أو مرغوب فيه، مع شرح لخصائص المسار أو المسارات التي يمكن أن تؤدّي إليه، انطلاقاً من وضع راهن أو مزعوم، ومن ثمّة

328 – انظر القسم الأوّل المعنون: **السلفي الجهادي في تونس: دراسة استكشافيّة**، في هذا الكتاب.

تحويل الفرضيّات التي توصلّنا إليها إلى سيناريوهات ممكنة الوقوع، وتصنيفها ضمن نماذج السيناريوهات المعتمدة في الدراسات الاستشرافيّة.

2. الدّراسة الاستشرافيّة وتقنية السيناريوهات

الدراسة الاستشرافية (أو الدراسة المستقبليّة الاستشرافيّة): هي تلك التي تساهم وتساعد من خلال مناهجها في التوجيه والتخطيط، وذلك من خلال توفير قاعدة المعلومات المستقبَلة والبدائل الممكنة التي تسبق عمليّة اتّخاذ القرارات بشأن الخطط والسياسات وتعين صاحب السياسات العامّة، والمخطّط والمنفّذ[329]. وعليه، فإنّ الدراسة الاستشرافيّة هي عمليّة متواصلة عبر الزمن ليس القصد منها تحديد تفاصيل المستقبل والتنبّؤ به بقدر ما تهدف إلى اكتشاف البدائل المستقبليّة المختلفة وترشيد عمليّة المفاضلة بين البدائل[330].

تقنية السيناريوهات: تدخل هذه التقنية ضمن إطار الأدوات المنهجيّة الأكثر استخداماً في الدراسات الاستشرافيّة. وكغيرها من الأدوات المنهجيّة، فإنّ هذه التقنية لا تحدّد بدقّة متى وكيف تحدث ظاهرة معنيّة في المستقبل، ولكنّها تحاول تحديد المسارات العامّة للظّواهر الاجتماعيّة والمتغيّرات المتحكّمة في كلّ مسار من هذه المسارات[331]. وتقسم أصناف السيناريوهات عموماً الى ثلاثة أصناف[332]:

أ - السيناريو الاتّجاهي أو الخطّي: وهو السيناريو الذي يفترض استمرار سيطرة الوضع الحالي على تطوّر الظاهرة محلّ الدراسة في المستقبل، وهو ما يستلزم استمرار نوعيّة ونسبة المتغيّرات التي تتحكّم في الوضع الراهن للظّاهرة. وهنا يتعلّق الأمر بعمليّة إسقاط خطّي (projection linéaire) لاتّجاه وصورة الظاهرة في الحاضر على المستقبل.

329 - ساحلي (مبروك)، **مناهج وتقنيات الدراسات المستقبلية وتطبيقاتها في التخطيط**، ورقة عمل قدّمت في الملتقى العلمي حول الرؤى المستقبليّة العربيّة والشراكات الدوليّة، الخرطوم، 3-5 فيفري 2013. رابط النسخة الالكترونيّة: http://www.academia.edu/5565763/003

330 - نفس المرجع السابق، ص 1.

331 - عبد الفضيل (محمود)، **الجهود العربية في مجال استشراف المستقبل**، عالم الفكر، المجلد الثامن عشر، العدد الرابع، مارس 1988، ص1012 .

332 - بوقارة (حسين)، **الاستشراف في العلاقات الدوليّة**، مجلّة العلوم الانسانيّة، العدد 12، جوان 2004، ص 195.

ب – السيناريو الإصلاحي (التفاؤلي): على خلاف السيناريو الذي ينطلق من فرضيّة بقاء الأوضاع على حالها، فإنّ هذا السيناريو يركزّ على حدوث تغيّرات وإصلاحات على الوضعيّة الحاليّة للظّاهرة موضوع الدراسة. وهذه الإصلاحات الكميّة والنوعيّة قد تُحدث كذلك ترتيباً جديداً في أهميّة ونوعيّة المتغيرات المتحكّمة في تطوّر الظاهرة، وهو ما يؤدّي في نهاية المطاف إلى تحقّق تحسّن في اتّجاه الظاهرة ويسمح ببلوغ أهداف لا يمكن تحقيقها في الوضع الحاضر للظّاهرة.

ج – السيناريو التحوّلي الراديكالي (التشاؤمي): ويتمّ الاعتماد في إطار هذا السيناريو على حدوث تحوّلات راديكاليّة عميقة في المحيط الداخلي والخارجي للظّاهرة. وهي المتغيّرات التي تُحدث تمزّقاً أو قطيعة مع المسارات والاتّجاهات السابقة للظّاهرة. ويقوم هذا السيناريو على القفزات الفجائيّة التي قد تطرأ على بنية الظاهرة. وفي هذه الحالة، تُؤخذ بعين الاعتبار المتغيّرات قليلة الاحتمال التي بحدوثها يتغيّر المسار العامّ للظّاهرة تغيّراً جذريّاً.

الصور المتحركّة: خطوات السيناريو

السلفيّة الجهاديّة في تونس ظاهرة مركّبة، حادثة، عصيّة عن التناول الموضوعي في كثير من الأحيان. وقد انطلقنا في دراستها من النقطة الصفر لانعدام المعطيات والبيانات السابقة حولها، ولذلك كانت دراستنا الأولى في إطار المعهد التونسي للدّراسات الاستراتجيّة، دراسة استكشافيّة تعدّدت فيها زوايا النظر لباحثي المعهد[333]، لنتوصّل في هذه المرحلة الثانية من البحث (المرحلة الاستشرافيّة) إلى رصد لحظات التحوّل المفصليّة صلب التيّار السلفي الجهادي في تونس وتحديد المتغيّرات المختلفة المؤثّرة في تطوّر الظاهرة وترتيبها وفقاً لأهميّتها.

← اللحظة الأولى:

انطلقنا من لحظة أحداث العبدليّة على اعتبارها نقطة التحوّل الحاسمة في الخطاب السلفي الجهادي في تونس، والتي تتمثل في إعلان «**البيعة على الموت**» و«**البراء من كفر الحكومة**» والخروج على

333 – انظر بقيّة البحوث موضوع هذا الكتاب.

من استورد لتونس «**إسلاماً من صنع أمريكا**». وقد ارتبط بهذا المتغيّر الرئيسي متغيّرات فرعيّة على مستوى النمط الخطابي، توصّلنا بعد تحليل تداعياتها إلى ما يلي:

أ - اعتبار التيار السلفي الجهادي في تونس تيارا ينقسم تراتبيّاً إلى ثلاثة صفوف: صفّ القادة الميدانيّين، وصفّ الدُّعاة، وصفّ العوامّ من السلفيّة. ويتمّ الارتقاء أو الانحدار في السلم التراتبي للتيّار بوتيرة متسارعة خاصّة ما بين الصفيّن الأوّلين (القادة والدعاة) في ارتباط بمدى الوفاء لانتظارات الصنف الثالث (العوامّ). فمواقف الجمهور محسومة سلفاً، وهم ينتظرون فحسب من يبلور قناعاتهم السابقة ويبرّر أفعالهم اللاحقة.

وعلى ضوء تحليلنا لهذه النقطة البدئيّة، بدا لنا واضحاً أنّ التفكير السلفي الجهادي دخل منذ أحداث العبدليّة وما رافقها ولحقها من تداعياتها، صيرورة لا يمكن التراجع فيها بأيّ شكل من الأشكال، وأنّ جميع الأحداث والخطابات التي سنرصدها لاحقاً ليست سوى حلقات متتابعة لتشكّل الفكر السلفي الجديد وجب الوقوف عند كلّ واحدة منها والنظر في حيثيّاتها وفي علاقاتها السببيّة مع ما سبقها، وما سيلحقها، وما سينجرّ عنها.

← **اللحظة الثانية:**

وهي تلك المتعلّقة بإعلان تنظيم أنصار الشريعة تنظيماً إرهابيّاً وما تلاه من تداعيات أمنيّة. وقد ركّزنا في هذا الجزء على دراسة صفّ العوامّ من السلفيّة، خاصّة بعد إعلان أبي عياض الانفصال عن الحاضنة الشعبيّة والعودة إلى «**زمرة الصفوة أو الطائفة المنصورة من القلة القليلة القائمة على الحق والدائرة الضيقة التي يشهد لها بالكفاءة والولاء**» في بيانه المسمّى «**الجهاد حركة متسارعة يعترضها من النوازل ما لا يخطر على باب اللبيب**». وقد توصّلنا من خلال الدراسة الصغرويّة المجهريّة على بعض الأحياء الشعبيّة بالعاصمة التي تعدّ من أهمّ مناطق تركّز الشباب السلفي إلى الاستنتاجات التالية:

- أنّ هذه الأحياء عانت من اختلال السياسات التنمويّة والتوعية في آنٍ، ممّا ولّد لدى شبابها شعوراً بكونه على هامش الحياة والمجتمع، وهو ما اختزلناه في مفهوم "الحُقْرَة" الذي يفسّر

ارتفاع منسوب عداء شباب الأحياء الشعبيّة لمؤسّسات الدولة عموماً والجهاز الأمني خصوصاً. ذلك أنّ نفس العداء كائن عند هؤلاء الشباب قبل ارتدائهم خلعة السلفي الجهادي، فعون الأمن الذي كان ينعت بـــ«بالحاكم» أو «الحنش»، صار يُنعت بـــ«الطاغوت»، بحيث أنّ نفس العداء باقٍ، و لم يتغيّر إلاّ على مستوى النعوت.

- أنّ صفّ العوامّ من السلفيّة باعتباره الصفّ الأكثر كثافة عدديّاً ضمن الظاهرة في تونس، يتميّز بعدّة خصوصيّات، منها أنّ كثافته هي كميّة لا نوعيّة، بمعنى أنّها غير قادرة على إنتاج نوع من التركّز أو التكتّل التنظيمي لكثير من الاعتبارات منها على الأخصّ عدم التمكّن أو حتّى الاطّلاع على النصوص المؤسّسة للفكر السلفي الجهادي. ومنها أنّ العمر الافتراضي للسّلفي الجهادي العامّي التونسي (أى عمر الالتزام بالممارسة السلوكيّة السلفيّة) لا يتجاوز 4 سنوات بحسب ما لاحظناه.
- أنّ الظاهرة تعتمد على التحشيد المتجدّد، وهو ما يضمن لها الكثرة الكميّة دائماً دون النوعيّة. وقد ذهبنا بشئ من التجوّز إلى فرضيّة مفادها أنّ الثوب السلفي التي تميّزت به شريحة العوامّ قلّل من حدّة الصدام مع الجهاز الأمني لعدّة اعتبارات أهمّها: العقل الحسابي المصلحي للشباب السلفي الجهادي من طبقة العوامّ الذين وجدوا ضالتهم في نوع من الاقتصاد التضامني يديرونه دولة بينهم، وجنوحهم إلى الاستقرار الاجتماعي من خلال تيسير الزواج قلل من شعورهم بالتهميش، وانخراطهم في الأعمال الدعويّة كتنظيم الخيم والدروس وتوزيع الصدقات.
- وأخيراً، تراجع أو انتفاء ظاهرة «الحرقة» (الهجرة السريّة في ما بات يعرف بقوارب الموت نحو السواحل الإيطاليّة) في أحد الأحياء موضوع الدراسة سنة 2012-2013 في مقابل تعويضها بظاهرة الهجرة للجهاد في سوريا.

← **اللحظة الثالثة:**

وتتعلّق بأحداث قبلاّط وما تلاها، وهي لحظة فارقة بلغت فيها الظاهرة حدّ تطوّرها الأقصى نتيجة التفكّك الذي أصابها بفعل تصنيف أنصار الشريعة تنظيماً ارهابيّاً، إذ قلّل من حدّة الصدام مع الأجهزة الأمنيّة لاعتبارات مصلحيّة عند شريحة كبيرة من صنف العوامّ ركنت لطابع الاستقرار الذي وجدته في الثوب السلفي. كما أفرز أيضاً شريحة أخرى، هي عبارة عن خلايا نائمة تتوفّر على

منسوب عالٍ من العنف غير المهيكل، بمعنى أنّها لا تنتسب ضرورة إلى قيادة ميدانيّة معروفة أو إلى مرجعيّة علميّة محليّة، بل تتبنّى أعمالاً ماديّة فرديّة وتتشكّل في مجموعات مجهريّة صغيرة تجمع بينها روابط حمويّة، كالقرابة والجوار والصداقة، وعادة ما تكون مثل هذه المجموعات عصيّة على التفكيك حتّى من قبل أعتى الأجهزة الأمنيّة في العالم.

وبهذا، يمكن القول أنّ اعتماد الأعمال الماديّة الفرديّة والمنعزلة هو أقصى تطوّرات السلفيّة الجهاديّة في تونس، وهي مرحلة إعداد العدّة لإدارة حالة التوحّش.

التداعيات

بعد رصد المسار المتناغم لتطوير الظاهرة السلفيّة الجهاديّة في تونس وإخراجها في قالب منهجي نقلنا من مدار الدراسة الاستكشافيّة إلى مدار الدراسة الاستشرافيّة، لاحظنا أنّ مسار التيّار السلفي الجهادي في تونس يمكن أن يفضي إلى فرضيّتين تتعلّقان باتّجاهين مدعومين بحزمة من المعطيات المرصودة وهما، إمكانيّة تشتت الظاهرة ونزوعها نحو حدها الأعنف بمقتضى الاندراج في حركة الجهاد المعلوم وما يفرزه من أعمال فرديّة غير قابلة للتنبؤ أو الحصر واستدامة هذه الحالة، وإمكانيّة بروز مراجعات تنأى بالظّاهرة عن العنف.

واذا ما قمنا بترجمة هذين الاتجاهين إلى لغة السناريوهات، يمكننا اعتبار السيناريو الأول المثال الراديكالي المتشائم، في حين يمثّل السيناريو الثاني النموذج الإصلاحي.

سيناريو المراجعات

يطلق مصطلح المراجعات على الحراك الفكري الذي دشنته الحركات الجهاديّة وعلى رأسها الجماعة الإسلاميّة بمصر إبان القضيّة العسكريّة عدد 235 سنة 1997[334]. وتُعتبر وثيقة «مبادرة وقف

334 – فجّر الأصولي المصري محمد عبد الحليم أحد القادة التاريخيّين للجماعة الإسلاميّة بمصر من داخل محبسه مفاجأة في 5 جويلية 1997 أثناء نظر المحكمة العسكريّة العليا بمصر أولى جلساتها في قضيّة تفجير البنوك التي ضمّت 97 متّهماً من المنتمين للجماعة الإسلاميّة بإعلان بيان موقّع من القادة التاريخيّين للجماعة يتضمّن مبادرة بوقف العمليّات المسلّحة داخل مصر

العنف... رؤية واقعيّة ونظرة شرعيّة»[335] وثيقة مؤسّسة لسلسلة المراجعات الجهاديّة التي بُنيت على «النقد الذاتي»[336] و«تصحيح المفاهيم»[337].

ولا ريب أنّ التأصيل المفاهيمي لفقه المراجعات أمر ضروري لدراسة إواليّات (ميكانيزمات) اشتغال الفكر السلفي وتطوّره. لكن قدّرنا إرجاء هذا العمل إلى فصل لاحق من الدراسة، عمداً، حتّى نتبيّن صلابة التنبّؤ بإمكانيّة بروز سيناريو مراجعات صلب التيّار الجهادي التونسي الذي يتميّز بما سبق أن عدّدناه من خصوصيّات تجعله متمايزاً بالضّرورة، أو على الأقلّ لا يخضع بالضّرورة لنفس المنطق الذي تشتغل به التيّارات الجهاديّة في العالم.

ولئن أثبتنا في دراسات المعهد التونسي للدّراسات الإستراتيجيّة من خلال مقارنة طبيعة الأعمال الماديّة التي نفّذها التيار الجهادي في تونس بعد ثورة 14 جانفي 2011 بالنّصوص المؤسّسة للمسألة القتاليّة ومنها آخر إستراتيجيّات تنظيم القاعدة تطابقاً تامّاً بينهما[338]. إلّا أنّنا لا نعتبر ذلك محلّ تناقض، لاعتبارنا أنّ التيّار الجهادي التونسي يعيش في مستوى أفراده صراعاً محتدماً بين الشخصيّة المحليّة التونسيّة وبين التقليد وتقمّص ما يعرف بالفكر الوافد.

وخارجها. انظر: عبده (زينة)، المراجعات الفكريّة لقادة الجماعة الإسلاميّة المصريّة تدين قتل النساء والأطفال والسيّاح، جريدة الشرق الأوسط، 4 فيفري 2002، العدد 8469.

335 – تأليف جماعي، مبادرة وقف العنف: رؤية واقعيّة ونظرة شرعيّة، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتب التراث الإسلامي، جانفي 2002.

336 – فتحت مبادرة وقف العمليّات العسكريّة بمصر عام 1997 الباب بقوّة أمام ضرورة مراجعة مسيرة العمل الإسلامي، كما أسّست لأوسع عمليّة نقد ذاتي خاضتها الصحوة الإسلاميّة منذ نشأتها في عشرينيّات القرن الماضي، كما أنّها شجّعت على التعامل مع قضايا كان البعض يعتبرها من المسلّمات والثوابت. انظر بالخصوص: الزمر (طارق)، مراجعات لا تراجعات، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2008.

337 – «**كما أنّه يخشى أن يفرز استمرار المجابهة مفاهيم مغلوطة قد تستقرّ مع مرور الزمن بحيث يُظنّ لطول لإلف أنّها حقائق شرعيّة لا غبار عليها، بل وتتلقّاها الأجيال القادمة على أنّها صلب الدين وروحه**». انظر: تأليف جماعي، **مبادرة وقف العنف رؤية واقعيّة... ونظرة شرعيّة**، مكتب التراث الإسلامي، 2002، ص 52.

338 – انظر: براهم (سامي)، تونس ضمن إستراتيجيات الجهاد العالمي، ضمن هذا الكتاب.

وهنا يبرز مفهوم الشخصيّة القاعديّة التونسيّة التي «**أثبتت عبر مراحل تاريخيّة عديدة القدرة على صهر كلّ التراكمات التاريخيّة وعلى تقبّل كلّ الإضافات الحضاريّة والوافدة، بما فيها المتناقضة منها، والتأقلم معها بكلّ ما يقتضيه ذلك في أحايين كثيرة من تقديم تنازلات (...) ولعلّ ذلك ما يتطلّب قدراً عالياً من المرونة والتنازل والقدرة على التأقلم السريع مع الوافد حتّى وإن كان غازياً**»[339].

وعليه، فإنّ هذا الصراع المذكور سينتهي ضرورة إلى حتميّة التنازل، إمّا في اتّجاه التأقلم مع هذا الفكر الوافد والحادث، وإمّا في اتّجاه تكييفه ليوائم الخصوصيّة المحليّة. وما يهمّنا من هذا التصدير النظري، هو أن نحدّد بدقّة موقع التيّار الجهادي التونسي من الإحداثيّات الزمنيّة لنسق تطوّره. وهنا نقول إنّنا أمام مفترق طرق: بين إمكانيّة الانصهار، وإمكانيّة الصّهر.

أمّا الإمكانيّة الأولى، فدلائلها واضحة ومثبتة من خلال ما رصدناه في موقع تونس ضمن استراتيجيّات الجهاد العالمي. وأمّا الإمكانيّة الثانية، فلها أيضاً حزمة من الدلائل أهمّها ما رصدناه من بوادر مراجعات من خلال أعمالنا الميدانيّة التي قمنا بها والتي سنقتصر في هذا البحث على ذكر أهمّها دون التسرّع في اعتبارها مراجعات بالمعنى التأسيسي أو محاولة نمذجتها ضمن تجارب المراجعات الأخرى ذات السبق والّتي يصنفها الباحث بلال التليدي إلى ثلاث مستويات كبرى[340]:

* **المستوى الأوّل**: خاصّ بالتيّار الجهادي ويتمحور حول مراجعة مفاهيم محوريّة من قبيل الجهاد والغلوّ والتفكير والموقف من أهل الكتاب والحسبة.

* **المستوى الثاني**: وهو ما يرتبط بعمليّة الانتقال من العمل خارج الشرعيّة الدولانيّة إلى المشاركة في النسق السياسي والتأصيل لمفاهيم محوريّة من قبيل الديمقراطيّة والتعدديّة السياسيّة والمرجعيّة والسيادة.

339 – وتّاس (المنصف)، **الشخصيّة التونسيّة: محاولة في فهم الشخصيّة العربيّة**، الدار المتوسطيّة للنّشر، تونس، 2010، ص 32.

340 – التليدي (بلال)، **دراسة في تحوّلات النسق السياسي والمعرفي**، مركز إنماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2013، ص 25-27.

* **المستوى الثالث**: وهو ما يرتبط بالمراجعات الّتي تمّ تدشينها بعد مسار طويل من العمل السياسي وتجربة الاحتكاك بالواقع السياسي. وتتمحور بالأساس في إعادة النظر بعلاقة الدّين بالسياسة.

ولئن كان مراد صاحب هذا التصنيف هو التمييز المعرفي بين مستويات نظم وبنى وأنساق المعرفة السياسيّة الّتي تتبنّاها هذه الحركات بحسب تصنيفها ضمن المستوى الذي يمثّلها من مستويات المراجعات الثلاث، وما يرتبط بعلاقة الخطاطة السياسيّة بالخطاطة المعرفيّة والوقوف بالضّرورة على التلازم بين البعد المعرفي والبعد السياسي في هذه المراجعات؛ فإنّ ما يهمّنا بالأساس بعد عمليّة الرّصد، هو متابعة التلازم بين ظروف التنشئة الاجتماعيّة والشخصيّة القاعديّة التونسيّة وعلاقتها ببروز نمط معيّن ومخصوص من المراجعات. غير أنّ هذا المشروع يجب أن يهيّأ له بعمل رصدي وصفيّ لما أسميناه «بوادر مراجعات»، وهو موضوع الفصل القادم الذي سنعمد فيه إلى دمج توصيف هذه البوادر بسرد سيرة أحد القائمين عليها حتّى يتسنى لنا النظر في الأنساق العلائقيّة الرابطة بين الروافد المكوّنة للشخصيّة والتحوّلات الطارئة عليها، وبين جدليّة التأثير والتأثّر بالبيئة الاجتماعيّة.

3. من سيرة الشيخ منير التّونسي «أبو عبد الله المظفّر»

«كيف لمن عاش يبحث عن الأساس الأول أن ينساق وراء دواعي المذهبيّة؟»

الشيخ منير التونسي

الشيخ منير أبو عبد الله المظفّر عرف في الجزائر باسم منير التّونسي. يُنسب إليه تأسيس السلفيّة في تونس، ويقال إنه أحد مؤسسي الجبهة الإسلاميّة التونسيّة، ويدّعي الكثير أنّه كان من أكبر المؤثّرين في الجماعة الإسلاميّة في المهجر.

أمّا هو، فلم يثبت ولم ينف هذه الأقوال عندما أجرينا معه مقابلة سوسيولوجيّة في أفريل 2014.

هو الشيخ الرّحالة منير التّونسي، ولد بمدينة صفاقس سنة 1951، شيخ عموم المقارئ التونسيّة، وأحد كبار قرّاء العالم الإسلامي. تكوّن في المدارس الشرعيّة بالشّام والحجاز، وقرأ على الشّيخ عادل الحمصي بحلب، وعلى الشّيخ عبد الغفّار الدّروبي، ولازم الشّيخ عبد العزيز عيون السّود في حمص، وقرأ النّحو على الشّيخ أبي السّعود الحمصي، وكان ملازما للشّيخ الألباني بدمشق. وفي أواخر 1974، التحق بالجامعة الإسلاميّة واستفاد كثيراً من الشّيخ محمود سبويه، إلى أن قرأ على الشّيخ الكبير عبد الفتّاح القاضي القراءات العشر. مكث في ألمانيا وبلجيكا، وكان مبعوث الشيخ عبد العزيز بن باز في المغرب الأقصى وفي الجزائر. أحيا قراءة ورش من طريق الأصبهاني. سلّمته السلطات الجزائريّة لتونس، ومكث في الإقامة الجبريّة حتّى اندلاع الثورة التونسيّة.

كانت نشأتي الأولى في عائلة متديّنة وعدوّة لبورقيبة، درس والدي التعليم الزّيتوني في فرع صفاقس، توفّي وأنا لم أبلغ السّبع سنوات من عمري، فنشأت في أسرة والدتي التي كانت تعدّ وقتها أسرة معاصرة غير متديّنة (عائلة بو عصيدة).

درست في نظام فرنسي، وكنت أميل منذ طفولتي إلى صالح بن يوسف. وبالرّغم من ذلك، فإنّ المدرسة الفرنسيّة كان لها تأثير على تكويني بشكل أو بآخر. فمن المفارقات أنّني كنت أدرس على يد الفرنسيّين، وكنت مدلّلا عند معلّمتي (الفرانساويّة) لأنّني كنت الطُّلعة من بين تلاميذها. ولكن بقي في نفسي شيء من الكره لكوني أتعلّم عند المستعمر.

كنت أتوجّه إلى المسجد خفية عن عائلة والدتي. وهناك تعرّفت على صديق الطّفولة الذي أثّر فيّ وعرّفني على شيخ الطريقة الصوفيّ. كان الأمر مغرياً حينها، فقد كنّا نعيش قحط منابع الدين في ذلك الزّمان. وكان من أساليب استدراجهم واستقطابهم للمريدين إقامة الحضرة، وادّعى شيخ طريقتنا أنّه بإمكاننا رؤية الله بالمداومة على حضرته. كان عمري آنذاك 16 ربيعاً، ولم أكن أتوقّع كذباً من شيخ. كان للصوفيّة منهجيّة محكمة في استدراج المريدين، وكان الذّكر مدخلهم لذلك حتّى إذا ما تمكّنتَ من الأذكار والأوراد مكّنوك من «الاسم المفرد»، ثمّ تُؤمر بالتّسليم والإتّباع للشّيخ ومن بعدها تبصر «وحدة الوجود» حتّى «ترى الله في كلّ شيء».

تدرّجت في المراحل خلال فترة قياسيّة إلى أن صرت أقول قولهم «لا فرق بين الخالق والمخلوق»... هي مرحلة أخرى من الحياة أثّرت في تكويني كما أثّرت مرحلة دراسة المناهج الفرنسيّة... لا أدّعي ذكاء كوني أتفطّن لمغريات كلّ مرحلة وأُفلت من شباكها، ولكنّها العناية الإلهيّة... كلّ مراحل الحياة يتعلّم منها الإنسان وإن كان في نفسه شيء منها.

في الخامسة ثانوي، عدلت عن الفكر الصّوفي وانقطعت عن الدّراسة ورمت البحث عن الحقّ، فولّيت وجهي قبل المشرق. سنة 1972، تشاركت حلم السفر مع صديق الشباب الذي كان من جماعة الدّعوة والتّبليغ وقرّر الخروج لبلاد الشّام عن طريق الجماعة ثمّ ألتحق به فيما بعد، إلّا أنّ أهله منعوه لأنّه وحيدهم، فآلت الرحلة إليّ.

في ذاك الزّمن، كانت جوازات السّفر قصراً على بلدان معيّنة. وبذلك كانت وجهتي الأولى نحو فرنسا، وهناك استقبلني «أخ» جزائريّ من الجماعة، ومكثت رفقة الجماعة أسبوعاً في باريس حيث أرادوا تنصيبي إماماً عليهم ولكنّني كنت طالباً وضالّتي العلم.

كان كلّ ما أملك هو 50 دينار تونسي... اقتطعت تذكرة قطار من باريس إلى أنقره بـــ 27 دينار، وبقي معي 23 دينار لرحلة العمر، ومع ذلك لم أكن انشغل بغير الصلاة.

وصلت حدود سوريا حيث كانت الفكرة القوميّة تتشكّل، وكان كلّ عربي مرحّب به... وأوّل كلمة تسمعها هناك: «أهلاً بأخينا العربي».

اتّصلت بجماعة الدعوة بحلب ورحّبوا بي، وسجّلت بالمدرسة الشرعيّة بحمص وبحلب وبقيت أتردّد عليهما. ولاقيت من العيش مصاعبه، وكنت أداري ما ألاقي عن والدتي عسى يربط الله على قلبها.

أوّل صدام وجدته في حلب يوم أذّنتُ في الناس للصّلاة... نعتوني يومها بالوهابي لأنّني لم أصلّ على النبيّ في الأذان... لم أكن أعرف وقتها ما معنى وهابي... وبدأت أكتشف أشياء لم يستسغها

عقلي كالتحزّب للمذاهب... وكان الشافعيّة يسجدون السهو في صلاة الصبح إذا ما صلّوا خلف إمام حنفيّ، لأنه لا يقنت.

نفرت من فكرة المذاهب، فتأكدّت ظنون من رماني بالوهابيّة، خاصة بعد ملازمتي للشّيخ الألباني... كلّ هذه العوامل جعلت من نشأتي لا تدور في فلك مغلق أو تتقيّد بفكر جامد... فكيف لمن عاش يحارب الإلحاد في تونس ويبحث عن الأساس الأوّل أن ينساق وراء دواعي المذهبيّة؟ إنّ نشأتي الأولى كانت نشأة بحث، أثّرت فيها جذور التديّن عند آبائي وأجدادي... وهذا الخليط جعلني أتجاوز كلّ مرحلة أمرّ بها...

4. من بوادر مراجعات الشيخ منير التونسي

يمكن اختزال مراجعاته في أربع محاور كبرى: مسألة العقيدة، التاريخ الإسلامي، السياسة المدنيّة، إدارة التوحّش.

«كنت متشدّداً جدّاً لدرجة أني صُنّفت زعيم السلفيّة في تونس».

«كنت أصدع فوق المنبر بأن الديمقراطيّة كفر، اليوم تجاوزنا هذا الخطاب منذ اكثر من 30 عام، من يحارب الديمقراطيّة اليوم يحارب سرابا لأنّها غير موجودة ولو طبقت في تونس لكانت دولة إسلاميّة».

«من جمّد فكره عند حدود ابن تيميّة يجب أن يعلم أن عصر ابن تيميّة غير عصرنا وماكان يراه غير ما نحن نراه، الأمة تجاوزت عصر ابن تيميّة، والخوض في مسائل من باب تدارس العقيدة اليوم هو ما عقد علينا الأمور، ليست العقيدة قالبا سلفيّا أو أشعريّا بل هي محبة الله وخشيته والتّوكل عليه».

«والعدالة صفة إلهيّة ووصف يجب أن يتّصف به كلّ إنسان. ما معنى أن يُعطى الأوّل أجراً وهو يقاتل ويكون على من بعده وزر وهو يقاتل؟ الله وضع أسساً للنّاس هي نفسها: ليس هناك دين

للصّحابة ودين للتّابعين ودين لغيرهم... الدّين واحد، والنّاس هنا صدموا لّما قلت إنّ معاوية هو من أسقط الخلافة. هؤلاء المداخلة الذين يحرّمون الخروج على وليّ الأمر ويحرّمون الخروج على بن عليّ أنا أسألهم: أيّهم أعظم، الخروج على بن عليّ أم الخروج عن عليّ؟!».

«أيّهم أفضل الديمقراطيّة أم من يفرض علينا ولده كمعاوية ومن أتى بعده إلى يومنا هذا؟!».

«أنا آمل أن يكون العلمانيّ في صفّي. وما أسّسه الدّستور التّونسي الجديد من باب لحرّيّة الضّمير هو في صالحنا إذا طُبّق، لأنّ الكفر أمرٌ واقع. فدع الملحد يلحد، ولكن خلّني أدعو، والنّاس تميّز».

«أمّا إذا ما صنعنا (التوحّش) للوصول إلى الخلافة، فمن يضمن لنا إذا صنعنا التوحّش ألّا نتوحّش نحن؟!».

ISBN : 978-9938-9565-1-1



السلفية الجهادية في تونس

الواقع والمآلات

بقيام الثورة في تونس انهارت الوصاية الدينية للدّولة على المجتمع وضمائر التونسيّين، وبرزت ثقافات دينيّة جديدة تعبّر من خلالها فئات من المجتمع على مقاربات أخرى للمشغل الديني وقضاياه. وفي خضمّ انفجار المكبوت الدّيني وانفلاته، تطوّرت في السياق التونسي، وهو سياق غير مستقلّ عن السياقات الإقليميّة والدوليّة، أشكال تنظّم ديني خارج كلّ رقابة، أهمّها ما اصطلح على تسميته ظاهرة السلفيّة الجهاديّة.

ويأتي هذا الكتاب، وهو حصيلة أعمال وحدة البحث حول السلفيّة الجهاديّة بالمعهد التونسي للدّراسات الاستراتيجيّة من منظورات علميّة مختلفة دامت لسنة ونصف، وبدأت بإنشاء قاعدة معلومات حول التيّار السلفي الجهادي وتجميع أدبيّاته بغية استكشاف إطاره الفكري ونسقه الإيديولوجي، قبل المرور إلى مرحلة البحث الميداني للتعرّف على الظاهرة في سياقاتها التونسيّة المخصوصة وتجلية مختلف مظاهرها الدينيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والنفسيّة. وقد بيّنت النتائج أنّ تجلّي الخطاب السلفي في إيديولوجيا تعتنقها جماعات منظّمة ذات توجّه دعوي سياسي وتأخذ صورة حركات اجتماعيّة هو تطوّر حديث نسبيّاً في تاريخ الإسلام وفي تاريخ المدرسة السلفيّة ذاتها، بما يجعلها تختلف عن حركات الإسلام السياسي التقليديّة. فهي متعدّدة وسريعة التكاثر وغير مستقرّة وغير منتظمة هرميّاً، وهو ما يعكس تشظّي مرجعيّاتها بين المحلّي والإقليمي والعالمي. وبذلك نكون أمام ظاهرة جديدة تحدوها إرادة تغيير الآخر القريب (المجتمع) والآخر البعيد (الغرب) وينطلق موقفها من مجرّد المعارضة على مستوى الخطاب ليمرّ غالباً إلى الاحتجاج إن لم يتجاوزه إلى العنف المادي الفجّ.

من هنا، فقد ركّز هذا العمل على قراءة مسيرة التيّار السلفي الجهادي في تونس في مختلف سياقاته وعلاقته بالإرهاب للتساؤل حول مآلاته بين الانتظام والتوحّش (تجربة أنصار الشريعة)، ومدى تأثره بحدث الثورة من حيث بروز توجّهات جديدة داخله بما قد يغيّر في وزنه ودوره على الساحة التونسيّة مستقبلاً. وفي هذا الإطار، تمّت قراءة موقع تونس في خطّة الجهاد العالمي المعتمدة تأسيس الخلافة من رحم الفوضى العارمة (نظريّة التوحّش)، ومدى اعتماد هذه الاستراتيجيّة من قبل التنظيمات الجهاديّة التونسيّة، وذلك من خلال استكشاف معيش أفرادها اليومي داخل «الفضاءات الهامشيّة» التي تعاني من الهشاشة والإقصاء الاجتماعي، وتنتشر فيها مظاهر الانحراف والجريمة والاقتصاد اللاشكلي، ومحاولة فهم كيفيّة تحوّلها إلى «فضاءات احتجاجيّة» تتخلّق في رحمها الهويّة الرّافضة التي يقوم عليها ويبشّر بها التيّار السلفي الجهادي الذي يبدو أنّ ضغوطات الواقع وضرورات التأقلم قد تؤدّي به إلى التطوّر إمّا باتّجاه القيام بمراجعات بما ينأى به عن العنف أو تعميق المفاصلة مع حاضنته الشعبيّة.

ISBN: 978-9938-9565-1-1

